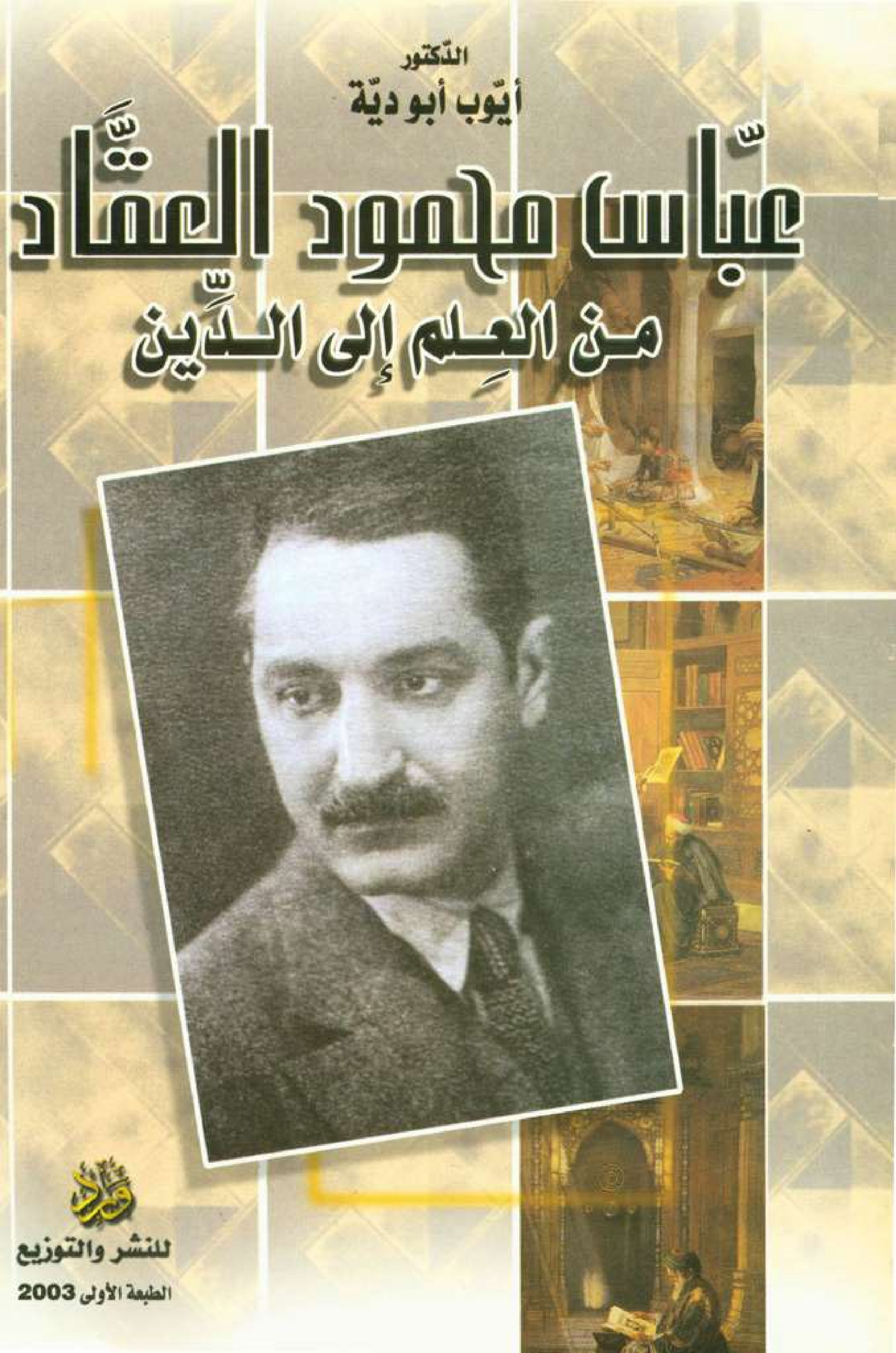

الدّكتور
أيّوب أبو ديّة
عبّاس محمود العقّاد
من العِلم إلى الدِّين
للنشر والتوزيع
الطبعة الأولى 2003

عبّاس محمود العقّاد

من العِلم إلى الدِّين

الدّكتور أيّوب أبو ديّة

عباس محمود العقاد / فكر عربي معاصر
الدكتور د . ايوب ابو دية / مؤلف من الأردن
الطبعة الأولى :2003

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2003/6/1052)

928,1

أبو أبو دية ، أيوب

عباس محمود العقاد : من العلم إلى الدين /أيوب أبو دية
عمان – دار ورد للنشر والتوزيع 2003
(184) ص

ر . أ . 2003/6/1052
الواصفات : /الأدباء العرب / الأدب العربي / فكر عربي معاصر

*تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

تصميم الغلاف : عفاف أبو حسين
دار ورد للنشر : عمان – الأردن
تلفاكس :5163535-6- 00962 / موبايل :079/5414176
ص .ب : 927651عمان 11190 الأردن



الفهــــرس

التقديم

يشرّفني ويسعدني أن أقدّم هذه الباقة المتواضعة من الكلمات والمعاني للكتاب الذي أنجزه المهندس الدكتور أيوب عيسى أبو دية عن محور متميز في فكر كاتب قدير غزير الإنتاج مثل عباس محمود العقاد، جزاهما الله خيراً عميقاً وثواباً باقياً.

شهدت منابر الفكر ومجالس العلم فصائلاً عديدة من الرواد الطليعيين الذين يدخل في عدادهم الأطباء الشعراء والمهندسون الفنانون والأطباء والمحامون الرسامون وغيرهم، أما الدكتور المهندس أيوب أبو دية فقد أضاف فصلاً جديداً من الرواد الطليعيين يضم في صفوفه المهندسين الفلاسفة. وبالرغم من أن نشاطه العلمي الهندسي قد تواصل وتعزز كمّاً وكيفاً عبر السنوات، فإنّ حضوره كان قوياً ومشهوداً في منتديات الحوار الفلسفي ومنابره، محاضراً ومناقشاً، فضلاً عن كتابه المشترك في «فلسفة التحرر القومي العربي» الذي صدر مؤخراً عن دار ورد للنشر والتوزيع، وفضلاً عن المخطوطين الذين سيصدران قريباً، الأول بعنوان «تنمية التخلف العربي»، والآخر بعنوان «الحروب الصليبية ... حروب إقطاعية لا دينية».

يتوجّه هذا الكتاب للجميع وليس لأحد بعينه. فموضوعه لا ينحصر في دائرة ضيقة من الاختصاص الدقيق أو الاهتمام المحدود، وإنما يتوجه بالخطاب إلى دوائر واسعة ومفتوحة من المثقفين المهتمين بالفكر العلمي والمنهج التقدمي والإنسان العربي. ولعل أهم ما يميز هذا الكتاب، في اعتقادي المتبصر واجتهادي المدروس، أن صاحبه قد اختطّ لنفسه منهجاً علمياً رصيناً صارماً لا يحيد عنه ولا يتهاون فيه. وأظن أن هذا الموقف في حد ذاته مؤشر واضح ودقيق على المنهج الذي ينبغي على الأمة العربية أن تختطه لنفسها في حركة تحررها الوطني القومي في مواجهة التحديات المعاصرة والمعارف القادمة بعيداً عن القوالب التقليدية والمواقف المتشنجة.

تناول الباحث الكريم في كتابه جانباً من التطور الفكري للعقاد لم ينتبه له أحد ولم يسبقه إليه أحد ، ذلك لأن الباحث قد اعتمد النقد الباطني لفكر العقاد ، من حيث تطوره واختلافه باختلاف تطور مراحله التاريخية وتعددها ، إنساناً ، زماناً ومكاناً . فمن كان يعرف أن العقاد كان يوماً ما يأخذ بالعلم الموضوعي والفكر المادي خلال مرحلة مبكرة من مراحل تطوره الفكري؟ لقد استخدم الباحث لإثبات مقولاته أمثلة من العلم الطبيعي الذي يدخل في مجال تخصصه للدلالة على المراحل المختلفة من تطور فكر العقاد ، وهذه ميزة نادرة في الفكر العربي المعاصر . وقد توصّل من خلال التحليل العلمي الدقيق إلى عدة استدلالات رائعة ، أذكر منها توصّل مؤلف هذا الكتاب إلى تشابه بين فكر العقاد والفكر الإنجليزي في القرن السابع عشر ، فضلاً عن توصله إلى أن العقاد قد تأثر بذلك العصر إلى درجة أنه ربما رأى نفسه شاعر ثورة 1919 التي قادها سعد زغلول على نحو ما رأى جون ملتون نفسه شاعر ثورة كرومويل الإنجليزية في منتصف القرن السابع عشر .

وليس هناك من شك في أن نقد فكر العقاد كان جانباً مهماً من جوانب هذا البحث . فلا بناء من دون هدم . ولا تطور من دون نقد بناء . ولا فكر من دون اختلاف ، ولكن ، كان من أعظم دواعي سروري وبواعث اغتباطي أنّ هذا النقد كان نزيهاً رصيناً موضوعياً لم ينتقص من قدر العقاد ولم يقلل من شأنه الكبير .

أملي الأخير أن يجد القارئ الكريم في هذا الكتاب ما وجدته أنا من متعة فائقة وفائدة جمة وبذور مشروع منهجي تنويري طموح . .

أ . د . حازم طالب مشتاق

عمّان في 2003/3/19

المقدّمــة

ترمي هذه الدّراسة إلى تبيّن العناصر المادّيّة في فكر عباس محمود العقّاد[1] ، وذلك من خلال دراسة نماذج من كتاباته الّتي بدأت في الصّدور

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، ولد في أسوان عام 1889 ، وأتم دراسته الإبتدائية عام 1903 . عمل موظّفاً لفترة قصيرة ، ثم اشتغل بالتدريس ، ولكنه تركها ليعمل في الصحافة . عمل في «الجريدة» التي رئسها أحمد لطفي السيد ، وكانت لسان حال حزب الأمة .

وعندما اكتشف نفوذ الأرستقراطية القوي فيها هجرها عام 1907 (عاد يكتب فيها بين عامي - 1913) (1910 إلى «الدستور» التي رأسها محمد فريد ، وكانت لسان حال الحزب الوطني (حزب مصطفى كامل) ودعت إلى جامعة إسلامية ، وأيدت حقوق العثمانيين في مصر . وبعد توقف «الدستور» عن العمل ، حوالى مطلع عام 1910 ، لضائقة مادية ، أصبح العقّاد عاطلاً عن العمل .

ـ عمل في مجلة البيان عام 1911 ، ثم مساعد كاتب بالمجلس الأعلى للأوقاف عام 1912 ، إلى أن طُرد عندما حاول كشف اختلاسات الخديوي لأموال الأوقاف .

ـ اشتغل عام 1914 في صحيفة «المؤيد» ، الممالئة للخديوي ، وطرد مرة أخرى ، عام 1914 ، بعد رفضه المشاركة في تحرير كتاب عن الخديوي . عمل ناظراً لمدرسة المواساة الإسلامية في أسوان ، ثم رقيباً على الصحافة .

ـ عمل في المدارس الخاصة ، ثم في صحيفة «الأهالي» في الإسكندرية (1919-1920) ، ثم في «الأهرام» عام 1920 . بأكمله . ثم مكث في أسوان سنتين حتى شفي من مرض أقعده عن العمل حوالى أواخر عام 1922 ، ثم انتقل للعمل في «البلاغ» عام 1923 .

ـ كان وفدياً حوالى عام 1919 . فعند تأسيس الحزب ، كتب في صحيفتي حزب الوفد : «الأهالي» ، و«البلاغ» ، وطالب بإلغاء الحماية واستقلال مصر والسودان ، ولكنه استقل في أرائه السياسية عن الحزب وعن رئيسه سعد زغلول . وبالرغم من ذلك فقد انتخب عضواً وفدياً في مجلس النواب عام 1929 . سجن عام 1930 لمدة تسعة أشهر بتهمة العيب في الذات الملكية . خرج على حزب الوفد ، عام 1935 ، فبدأ يكتب في «روز اليوسف» . ==

حوالى مطلع القرن العشرين، واستمرّت حتّى نهاية منتصف القرن نفسه.

عند الفروغ من إنجاز المهمّة الأولى، سنشرع في محاولة لتحقيق هدف رئيس آخر، هو البحث عن علاقات تربط هذا الفكر المادّي بالفلسفة المادّيّة الإنجليزيّة، الّتي عبّرت عن إنجازات الثّورة العلميّة الكبرى وطموحاتها، في القرن السّابع عشر في انجلترا. وسوف نسعى إلى استقصاء مدى تأثّر فكر العقّاد بالفكر الإنجليزي المذكور.

أما قياس العناصر المادّيّة في الفكر العربي المعاصر بالمعايير الّتي سنضعها للفلسفة الإنجليزيّة في القرن السّابع عشر، فسوف يقوم على أرضيّة الافتراض أنّ الإشكاليّة المفهوميّة[1] بين العصرين ربّما تكون متقاربة. فقد تجاهلنا قياسها بمادّيّة الإغريق العفْويّة، أو بمادّيّة العصور الوسطى؛ كما تجاهلنا قياسها بالمادّيّة الجدليّة، لاختلاف الإشكاليّة، ولو بمقدار أقلّ.

سوف نسعى إلى البحث عن مادّة الدّراسة بغربلة إنتاج عباس محمود العقّاد الفكري، ورصد ما يتّصل منه بموضوع الدراسة. ثمّ سنبحث عن نماذج من كتاباته، بحيث لا تكون منزوعة خارج سياق روح الإنتاج بمجمله. بعد ذلك، سنبحث عن عناصر الفكر المادّي في علاقته بالفكر المادّي عامّة، ثم سنبحث في علاقته بالثّورة العلميّة الكبرى في ارتباطها بمضامينها

== ـ حاربته الدولة، وأصبح التأليف هو المهنة الرئيسة بعد ذلك، فيما تراجعت مهنة الصحافة لتأخذ مكانة ثانوية.

ـ عين عضواً في المجمع اللغوي عام 1940، وعضواً في مجلس الشيوخ (1944-1950)، وعضواً في المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية عام 1956، واستمرت عضويته فيهما حتى وفاته في نيسان عام 1964.

ـ تسلم العقاد جائزة الدولة التقديرية عن عام 1959.

(1) نقصدُ بالإشكاليّة المفهوميّة ما تحمله المفاهيم من مضامين في فترة زمنيّة ما.

الفلسفيّة ، كما تمثّلت في فلسفة فرانسيس بيكون[1] (Francis Bacon) وتوماس هوبز[2] (Thomas Hobbes) وجون لوك[3] (John Locke) ، بوصفهم الفلاسفة الإنجليز الأكثر شهرة في ذلك العصر .

وعندما سنبحث عن العناصر الماديّة في نماذج من فكر عباس محمود العقّاد ، سنركّز اهتمامنا على بعض المسائل المحدّدة الّتي سبق أن طرحها الفكر العربي المعاصر وناقشها . إذ أنّ هذا التّحديد من شأنه أنّ يتجاوز المواقف العموميّة ، الآيديولوجيّة الطّابع ، الّتي تتغلّف بها الكثير من المؤلّفات في ظاهرها ، خوفاً من سلطة ، أو رغبة في التّمويه والتّستّر ، أو طمعاً في كسب ماديّ .

وزيادة في الاحتياط ، سنضع دراسة العناصر الماديّة من الفكر العربي المعاصر في إطار علاقتها بالبيئة الاجتماعيّة-السّياسيّة والثّقافيّة ، الّتي تكوّنت في ظلال الظّروف الخاصّة والعامّة ، وفي ضوء تعاظم هيمنة المؤثّرات العالميّة ، وتعاظم توسّع الرّأسماليّة .

---

(1) فرانسيس بيكون (1561-1626) ، فيلسوف إنجليزي موسوعي واضع العلم الاستقرائي في العصرالحديث ، الّذي يقوم على الملاحظة والتّجربة ، وهو من روّاد حركة التّنوير والدّعوة للفصل بين العلم واللاهوت.

(2) توماس هوبز ، فيلسوف ماديّ إنجليزي ، ولد عام 1588 ، درس الفلسفة في أكسفورد (Oxford) اشتغل معلّماً لأمير ويلز الّذي اعتلى عرش إنجلترا ، فيما بعد ، باسم الملك شارل الثّاني (Charles II)لم يتنازل عن أفكاره الماديّة ، بالرّغم من اصطدامه مع البرلمان ، واتّهام نظراته الفلسفيّة بأنّها سبب الطّاعون و«الحريق الكبير» الّذي اندلع في لندن (London) عام 1666 . توفّي هوبز عام 1679 ، وهو أعزب .

(3) جون لوك (1632-1704) ، طبيب وفيلسوف ومستشار سياسي ملكي ، كان أبوه وكيلاً قضائيّاً ذا عواطف طهريّة . رحل إلى هولندا قبيل الثّورة الإنجليزيّة ، ثمّ عاد إليها ، في عام 1689 ، بصحبة الملك الجديد . رفض الأفكار الفطريّة ، ونادى بالتّسامح الدّيني .

نطمح من هذه الدّراسة أيضاً إلى أن تُحدّد الأسباب الّتي قادت الفكر العربي المعاصر إلى الاهتمام بالفلسفة الإنجليزيّة في القرن السّابع عشر، وإلى أن تكتشف الفوائد الّتي كانت مأمولة منها. فما السّبب الّذي جعل بعض مفكّري النّهضة العربيّة، وبالرّغم من الفارق الزّماني والمكاني، ومن الاختلاف في الإشكاليّة المفهوميّة، يظنّون أنّ النّهضة الأوروبّيّة نفسها، مع بعض التّعديلات أو الإضافات، أو كلتيهما، يمكنها أنّ تُحقّق نهضة الشّرق؟

ونتوقّع أنْ تجيب الدّراسة عن سبب حديثنا عن مفاهيم لم تتغيّر مضامينها كثيراً، منذ عصر نهضتنا العربيّة حتّى يومنا. فإشكاليّة الدّين في» الدّول النّامية» ، على سبيل المثال، ما زالت تَطرح مسائل غير محلولة ،على المستوَيَيْن الاجتماعي والسّياسي، وما زالت تخلق إشكاليّات لم تستطع حلّها أشرس الحروب الأهليّة وأشدّها ضراوة. فلماذا استطاعت أوروبّا تجاوز هذه المسألة، وما زلنا نحن على حالنا منذ عصر نهضتنا إلى اليوم ؟

أما من حيث مقارنة فكر العقاد بالفلسفة الإنجليزيّة في القرن السّابع عشر، فستقوم على أساس أنّ مجموعة المعايير، الّتي اتّسمت بها فلسفة ذلك العصر التّجريبيّة الميكانيكيّة (تمييزاً لها عن الماديّة الجدليّة) ، هي: الفصل بين عالمي العلم والدّين، النّظر إلى الدّين نظرة نفعيّة لتطويعه خدمة للعلم، الاجتهاد في تفسير الدّين، الاستعانة بالدّليل الأرسطي لإثبات وجود الله الّذي هو موجود في الطّبيعة وقد وضع فينا الحواس والعقل، إحياء التّراث الماديّ بعامّة وإحياء النّظريّة الذرّيّة بخاصّة وتطبيقها على المجتمع والإنسان ورد العمليّات العقليّة والأخلاقيّة إلى حركة الذرّات الميكانيكيّة الّتي تتفاعل عرضيّاً في الفراغ، إمكانيّة السّيطرة على الطّبيعية الّتي تعمل كساعة ميكانيكيّة وفق قوانينها الخاصّة اللاغائيّة المرتبطة بالسّببيّة بوصفها نشاطاً عقليّاً تجريبيّاً، التّفسير العلمي هو تحليل الظّاهرة إلى أبسطها ذرّاتها باستخدام الشّك المنهجي للسّعي إلى هدم الأوهام وإطلاق الفرْضيّات والتّحقّق منها تجريبيّاً، احتدام المناقشات حول سلطات الملك، تساوي النّاس على أساس تساوي

العقل وما نجم عن ذلك من فلسفة سياسيّة أخذت تنادي بحقوق المواطنة والمساواة والتّسامح وبحق التّملّك الّذي يقوم على الإنتاج، وأخيراً، نمو المشاعر الوطنيّة وترعرعها في ظل تربية موجّهة.

فاستناداً إلى أهمّيّة الدّراسة ودوافعها وأهدافها وريادتها، من حيث اعتقادنا أنّها أوّل دراسة تتناول العناصر المادّيّة من الفكر العربي المعاصر، في علاقتها بالفلسفة المادّيّة بعامّة، وبفلسفة القرن السّابع عشر الإنجليزيّة بخاصّة، ارتأينا وضع مخطّط للدّراسة، بحيث يبدأ بالمقدّمة ثم يقوم على فصول ثلاثة ينتهي كل منها بخاتمة، بحيث ترتبط جميعها بتركيبة منطقيّة قوامها البناء التّدرّجي للمقدّمات، الّتي من شأنها أن تمهّد السبيل لاستدلال بغيتنا من علاقات ونتائج. ونأمل أن يُقدِم القارئ النّابه على التّحقق بنفسه من تدرّج فكر عباس محمود العقّاد من نزعات مادّيّة اشتراكيّة في مراحله الفكريّة الأولى إلى نزعات مثاليّة واضحة في مراحله الفكريّة الأخيرة، وذلك استجابة للتّغيّرات السّياسيّة - الاجتماعيّة، المحلّيّة والعالميّة، التي كانت تصوغ العالم في النّصف الأوّل من القرن العشرين.

حاولنا في هذه الدّراسة أن يهيّئ كل فصل من فصول للفصل الّذي يليه، فانطلقنا في الفصل الأوّل، الّذي جاء بعنوان «بيئة العقّاد وانعطافاته الفكريّة»، لتركيز العقّاد في بيئته تمهيداً للشروع في دراسة البيئة المصريّة وعلاقتها بالرّأسماليّة العالميّة. وتتضمّن الفقرة الأولى: البيئة الاجتماعية - السياسية والثقافية حديثاً عن الرّأسماليّة المركزيّة والرّأسماليّة الطّرفيّة[1]، وآخر

(1) المراكز والأطراف مصطلحان يُراد بهما التّمييز بين نمطين من عمليّة تراكم رأس المال، ففي المراكز تحكم عمليّة تراكم رأس المال قوى اجتماعيّة داخليّة، تقوم بإخضاع العلاقات الخارجيّة لخدمة هذا المنظور الدّاخلي. أمّا في الأطراف، فيكون التّراكم تابعاً، فهي المناطق الّتي اندمجت في النّظام العالمي من دون أن تَبلور إلى مراكز، أي أنّه لا توجد فيها قوى قادرة على السّيطرة على عمليّة التّراكم، وبالتّالي، تتحكّم القوى الخارجيّة في تحديد مدى التّراكم فيها، واتّجاهه.

عن بيئة العقّاد الاجتماعيّة-السّياسيّة ، إذ سنسعى من خلال ذلك إلى أن نبيّن طبيعة العلاقة الّتي تربط دولة رأسماليّة تابعة ، كمصر ، بدولة رأسماليّة مركزيّة ، كبريطانيا ، مثلاً ، وأيضاً ، إلى أن نوضّح أثر تلك العلاقة على الحياة الاقتصاديّة في مصر ، وبالتّالي على الإنتاج الفكري فيها ، وكيف أدّى ذلك إلى اندفاع بعض أعلام الفكر المصري نحو المادّيّين والاشتراكيّين في إنجلترا .

كما سيكون لنا حديث آخر في الفقرة الأولى عن ثقافة العقّاد العربيّة والعالميّة ، ونزعاته الاشتراكيّة ، والمراحل الّتي مرّت بها اشتراكيّته . وهدف ذلك إبراز دور الجماعات المادّيّة الّذين تأثّر بهم ، وعلاقة ذلك بمناداته بالاشتراكيّة . وفي فقرة ثانية سندرس ترجمات العقّاد والانعطافات الفكرية التي عصفت بفكره .

أمّا الفصل الثّاني وعنوانه : «الفكر المادّي في نماذج من كتابات العقّاد» ، وبعد التّمهيد له ، سوف يُعالج المسألة من زاويتين . تُعنى الفقرة الأولى بدراسة الفكر المادّي عند العقّاد ، من خلال دراسة مواقفه من ثلاث مسائل محدّدة في العلم الطّبيعي ، هي : نشوء الكون ، دبيب الحياة الأوّل في الجماد ، والمادّة وظواهرها . أمّا الفقرة الثّانية ، فسوف تعالج مسائل محدّدة في العلم الاجتماعي ، من خلال دراسة مواقفه من أربع مسائل ، هي : إحياء التّراث المادّي ، إحياء التّراث التّقليدي ، مسألة اللغة ، وأخيراً ، موقفه من النّشوئيّة . وهدف الفقرة الثّانية بيان العناصر المادّيّة في فكره ، فضلاً عن بيان تأثّره بالفكر المادّي الحديث والمعاصر .

وسيناقش الفصل الثّالث ، والأخير ، علاقة العناصر المادّيّة في فكر عباس محمود العقّاد بالثّورة العلميّة الكبرى ومضامينها الفلسفيّة ، كما تجلّت في إنجلترا في القرن السّابع عشر . ويعالج هذا الفصل تحديداً تأثير الفكر المادّي الإنجليزي في القرن السّابع عشر .

بعد التّمهيد لهذا الفصل ، واجتناباً للخلط بين الفلسفة المادّيّة الإنجليزيّة في القرن السّابع عشر والفلسفات المادّيّة اللاحقة ، سوف نشرع في مناقشة ما

سلف من زاويتي العقلانيّة العلميّة الحديثة والفلسفة السّياسيّة ، ومن خلال مسائل واضحة ومحدّدة ، وفي ضوء المعايير الّتي وضعناها سابقاً .

سنعالج في فقرة العقلانيّة العلميّة الحديثة مسألة الشّك المنهجي وهدم الأوهام ، و«نقد الدّين» ، كما سنعالج مسألة فصل العلم عن الدّين . أمّا في ما يتعلّق بملامح الفلسفة السّياسيّة ، فسوف ندرسها من زاويتي نظام الحكم ، ومسألتي الحرّيّة الدّينيّة وإحياء الشّعور الوطني . إذ نعتبر أنّ هذه المسائل مرتبطة بالفكر المادّي الإنجليزي ، فقد جاءت نتيجة الفصل بين العلم والدّين ، ونتيجة تجاوز مفهوم الرّعيّة إلى مفهوم المواطنة ، بفعل ولادة العقل الإنساني صفحة بيضاء .

وسوف نسعى كي يكون مضمون الدّراسة ـ النّتائج العامّة للدّراسة في مجملها ـ هو نفسه مجموع الإجابات عن التّساؤلات الّتي شرَعت الدّراسة في طرحها منذ البداية . كما سنبرز في الخاتمة الإشكاليّات والتّساؤلات الجديدة الّتي تَفتّقت خلال مراحل العمل ، والّتي نعتقد أنّها ستفتح آفاقاً جديدة لتُشكّل منطلقات لأبحاث مستقبليّة جادّة .

أمّا بشأن أهم المصادر والمراجع الّتي ارتكزت إليها هذه الدّراسة ، فهي تقع ضمن ثلاث فئات . تتضمّن الفئة الأولى المصادر والمراجع لكتابات فرانسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك ، وتلك الكتابات الّتي عنيت بدراسة الفكر الإنجليزي في القرن السّابع عشر ، وأيضاً ، تلك الّتي عنيت بالثّورة العلميّة الكبرى وبدراسة إنتاج بعض أعلامها ، وذلك تمهيداً لإقامة المقارنات مع فكر العقّاد قيد الدّراسة ، وللكشف عن مدى تأثيره فيه .

أمّا الفئة الثّانية ، فتتضمّن المصادر المتعلّقة بفكر عبّاس محمود العقّاد . وأخيراً ، تشتمل الفئة الثّالثة على المراجع الّتي درست فكر العقّاد ، أو تلك الّتي وضعت الفكر العربي المعاصر في سياقه التّاريخي .

من أهم مصادر الفئة الأولى ، مختارات من كتابات فرانسيس بيكون ، حرّرها وقدّم لها وورهافت

(Warhaft) ، وقد اعتمدنا هذا الكتاب الضّخم بالذات للعودة إلى نصوص بيكون بلغتها الأصليّة ، رغم صعوبتها ، لأنّها جاءَت بلغة شكسبيريّة . وقد اعتمدنا على كتابين مصدرين لجون لوك ، هما : «مقالة في الفهم الإنساني» ، الطبعة 34 لعام 1864 ، و «رسالة في التّسامح» الّتي ترجمها بوبيل(Popple) عن اللاتينيّة ، وصدرت عام 1689 فيلندن . والكتابان يغطّيان أهم أعمال لوك في الفلسفة والسّياسة . كما اعتمدنا كتاب بلامناتس (Plamenaz) الّذي يعرض أعمال توماس هوبز جميعها ، وذلك لتقديمه الغني لظروف إنتاج أعمال هوبز ، ولما يحتوي عليه من تعليقات وشروح في الحواشي .

أمّا الفئة الثّانية من المصادر ، فتشتمل على معظم مؤلّفات عبّاس محمود العقّاد . وقد تركزت الإفادة من مؤلفاته ، انطلاقاً من كتابه «خلاصة اليوميّة والشّذور» (1911) ، الذي استرشدنا من خلاله طبيعة فكر العقّاد المبكر حول معظم المسائل المطروحة للمناقشة . مروراً بكتبه : «الفصول» (1922) ، الذي وجدنا فيه مساعيه لإحياء التراث المادي ، ولإبراز الجانب المعيشي النفعي على حساب الجانب الروحي . كما كشف لنا عن دفاعه المبكر عن الاشتراكية ، وعن موقفه اللاغائي من الوجود ؛ «مطالعات في الكتب والحياة» (1924) ، وقد أفدنا منه في دراسة إحياء العقّاد للتراث المادي ، وفي اكتشاف محاولات تسويغ إدخال الألفاظ الأعجمية في اللغة العربية ؛ «مراجعات في الآداب والفنون» (1925) وتركزت إفادتنا منه أيضاً في دراسة إحياء التراث المادي والنشوئي ، وفي الكشف عن مواقفه التي حاربت جمود اللغة ودعت إلى تطويرها ، وانتهاءً بكتبه : «أنا» الذي ساهم في إثراء تركيز العقّاد في بيئته ؛ «فرانسيس باكون» (1945) الذي تضمّن ترجمة بعض مقالات بيكون ، والتي حاولنا الاستدلال بواسطتها على دواعي اختيار العقّاد لها ، ثم حاولنا ربطها بمسألة تأثر فكر النهضة المصرية بها .

وفي الكتاب الأخير تركيز لعصر بيكون ، الذي حاولنا من خلاله اكتشاف أوجه التشابه بينه وبين عصر العقّاد . كما كشف الكتاب عن المنهج

الاستقرائي البيكوني ، الذي يندرج ضمن أبحاث العقلانية العلمية الحديثة التي نشأت في صورة موازية للثورة العلمية الكبرى ، وعن النشاط التجاري غير المسبوق في تاريخ الرأسمالية العالمي ؛ «الديمقراطية في الإسلام» (1952) . الذي أطلعنا على دخول العقّاد في مرحلة فكرية جديدة ، وأفادنا في دراسة مسألة الحركة الدينية ، وفي الكشف عن مدى تمييز العقّاد بين الحرية الدينية والتسامح الديني ، الذي كان من سمات القرن السابع عشر في إنجلترا .

وأخيراً ، كتبه التي ساعدتنا على اكتشاف المرحلة الفكرية الأخيرة من مراحل تطور فكره : «الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام» ، الذي استخدم فيه المفاهيم العلمية المعاصرة ، كمفهوم الأثير ونظرية الكم(Quantum Theory) في الفيزياء ، في محاربة المادية . وقد أفدنا منه في اقتناص التقارب الشديد بين فهم العقّاد للأثير ، بوصفه أقرب إلى الروّح منه إلى المادة ، وفهم إسحق نيوتن له . إذ كان نيوتن يُسمّي الأثير روحاً ؛ «مذهب ذوي العاهات» (1956) ، وفي الكتاب هجوم على الدّولة السّوفياتيّة وعلى قادتها ، وفيه يماثل بين الفلسفة المادّيّة والمتعة المادّيّة ، إذ يترجم الكتاب دخول العقّاد مرحلة فكريّة جديدة سمتها العظمى محاربة المنظومة الاشتراكيّة ؛ وأخيراً ، كتابه «التفكير فريضة إسلاميّة» ، الذي توّج تحولاً مهمّاً في فكر العقّاد كان قد بدأ منذ حوالي عام 1952 ، وفي الكتاب توصل العقّاد إلى أنّ العقل عند الغزالي هو العقل في شريعة الإسلام . فقد اكتشفنا معيار العقل في الإسلام عند العقّاد ، واستطعنا اكتشاف بعض سمات مرحلته الفكريّة الأخيرة .

ومن الكتب الّتي تنخرط ضمن الفئة الثّالثة ، والّتي ساهمت في وضع الفكر في سياقه التّاريخي ، كتب سمير أمين : « الأمّة العربيّة» ، «أزمة المجتمع العربي» ، (Eurocentrism) ـ المركزيّة الأوروبّيّة . إذ تتمحور موضوعات الكتب الأخيرة جميعها حول علاقة الدّول الرّأسماليّة المركزيّة بدول مثل مصر الّتي وقعت تحت هيمنتها ، ولم تستطع الانفكاك من قبضتها بعد . وهذه النّظريّات ساهمت في تفسير الإحباطالّذي أصاب الفكر العربي المعاصر وهو ينظر إلى

محاولاته النّهضويّة وهي تُصاب بالفشل .

وقد تركّزت الإفادة من هذه المؤلّفات التي تقع ضمن الفئة الثّالثة في فاتحة موضوعات الدّراسة ، وذلك لأهمّيّتها في تركيز الفكر العربي الّذي ندرسه في بيئته الخاصّة والعامّة .

وقد أفدنا إفادة كبيرة من كتاب رجاء النّقّاش :»عباس العقّاد بين اليمين واليسار» ، إذ كشف لنا عن تفصيلات ارتباطاته السّياسيّة في ارتباطه بتاريخ مصر . كما أفدنا من تحليلاته النّقديّة الّتي ربطت فكر العقّاد بالثّقافة الأوروبّيّة .

أمّا كتاب حمدي السّكوت : «أعلام الأدب المعاصر في مصر» ، فكانت فائدته عظيمة ، لأنّه يوثّق ويرتّب مؤلّفات العقّاد ترتيباً تاريخيّاً ، ولأنّه يشير إلى الفترة الزّمنيّة الّتي كُتبت فيها بعض المقالات الّتي نشرت في أزمان متأخّرة .

ومن الملاحظ عدم وجود أي دراسات متخصّصة نعرفها في مجال دراسة الفكر المادّي في ارتباطه بالفكر المادّي الإنجليزي في القرن السّابع عشر في إنجلترا ، وفي ارتباطه بالثّورة العلميّة الكبرى الّتي اجتاحت معاقل الفكر الأوروبّي في ذلك العصر .

وحول منهجيّة الدّراسة ، فقد استلزمت الدّراسة المنهجيّة الاسترجاعيّة ، فيما يتعلّق بتركيز فكر العقّاد في بيئاته السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة . كذلك استلزم تحقيق ذلك المنهجيّة التأريخيّة .

بصورة عامّة ، استخدمنا المنهج التّحليلي ، في دراسة نماذج الفكر العربي موضوع دراستنا ، للبحث عن العناصر المادّيّة فيها ، وعن علاقتها بالثّورة العلميّة ومضامينها الفلسفيّة ، كما تجلّت في إنجلترا في القرن السّابع عشر .

وبالرّغم من اعتقادنا صعوبة تقيّد الباحث بمنهجيّة واحدة ، وصعوبة استبعاد الحدْس ، أو استبعاد المنهجيّة الشّخصيّة الّتي تتعلّق بالباحث ، وبتكوينه السّيكولوجي والبيئي ونحو ذلك ، شاء الباحث ذلك أم أبى ، فأنّنا

نميل إلى الاعتقاد بسطوة المنهجيّة التّحليليّة النّقديّة على تفكيرنا ، الّتي لا تقف عند تحليل النّصوص وحسب ، إنّما تتجاوزها لنقدها من الدّاخل والخارج ، استناداً إلى آراء الآخرين وتحليلاتهم ، واستناداً إلى آراء الباحث وتحليلاته نفسها .

ومن خلال النّقد من الدّاخل أيضاً ، ونعني بذلك نقد نصوص مفكّرنا عبّاس محمود العقّاد ، بمقياس ما ادّعى في نصوصه ، سعينا إلى اكتشاف أماكن الصمت في نصوصه ؛ فليس كلّ ما يريد المرء قوله يبوح به . ولم نغفل عن تدعيم هذه الأفكار المكتشفة بشواهد ، حيثما لزم . وقد راعينا ، في أثناء ذلك ، وضع النّصوص المقتبسة والأفكار المُستشهد بها في أُطرها التّاريخيّة وإشكاليّاتها المفهوميّة الخاصّة . بذلك ، نكون قد اجتنبنا تحميل النّصوص ما لا تَحتمل . كما راعينا تفادي اعتماد أي نصّ ، أو فكرة ، أو فرْضيّة علميّة ، على أنّها صادقة بالضّرورة ، إذ اعتقدنا ، وما زلنا ، أنّ نسبيّة الحقيقة تستلزم ذلك كشرط للاقتراب منها . وقد استعنّا بالمنهج التّجريبي في إطلاق الفرْضيّات تمهيداً لإصدار الأحكام ، وذلك انطلاقاً من ملاحظة النّصوص الجزئيّة ، ولكنْ ، مع مراعاة السّعي إلى تحقيق شروط الفرْضيّات واجتناب تدخّل العواطف الذاتيّة ومراعاة الواقعيّة . ثم قمنا بنقد الفرْض من خلال البحث ، إلى أن استوفى الفرْض حقّه من التّحقّق ، وذلك باستخدام المنهج السلبي ، الاستبعادي ، باستبعاد ما لا يتّفق مع الحقائق والقوانين الثّابتة ، وأيضاً باستخدام المنهج الإيجابي من خلال محاولة إثبات صحّة الفرْض .

وقد حاولنا استخدام جوانب من التّحليل الباطن في دراسة النّصوص ، بالنّظر إلى لغة النّص وأسلوب الكتابة ومدى توافقها مع مجمل النّصوص الّتي كُتبت عبر السّنوات الطّويلة لإنتاج الفكر . ثم حاولنا ممارسة النّقد الباطن في المنهج التأريخي لمعرفة ما الّذي قصده صاحب النّص ، ولمعرفة ما مدى صدقه في روايته؟

وبممارسة النّقد الإيجابي للتّفسير ، حاولنا أن نفهم مدلولات النّص ،

مع التّـنبّه إلى احتمال تغيّر معاني الألفاظ من زمن إلى آخر . ثم استخدمنا النّـقد السّلبي بتحليل النص إلى أجزاء بسيطة كي نتحقّـق من صدق أجزائها منفصلة .

إنّ تحقيق الطّـموحات الأخيرة تطلّـبت السّعي إلى اجتناب أيّ إسقاطات شخصيّة ، أو عامّة ، على هذه النّـصوص ، على صعوبته ، بهداية من نزوع عقلي متحرّر من الدّغمائيّة والتّـبشير ، وملتزم الحياد ما أمكن . ذلك كلّـه ابتغاء للموضوعيّة ، وسعياً إلى الاقتراب من الحقيقة .

أيّوب عيسى أبو ديّـة
عمّان في أيلول 2002



الفصل الأوّل



بيئة العقّاد وإنعطافاته الفكريّة

تمهيد

هدف هذا الفصل تركيز فكر عبّاس محمود العقّاد في بيئته العامّة والخاصّة ، إذ سوف يستعرض بيئته الخاصّة ، الاجتماعيّة – السّياسيّة ، وسوف يبحث في مدى تأثّره بها وتفاعله معها ، وذلك في ارتباطها بالبيئة العامّة الّتي سوف نبحثها في حديثنا عن الرّأسماليّة المركزيّة وبنية الرّأسماليّة الطّرفيّة ، والّتي سنخرج منها بتحديد واضح لعلاقة مصر بالمراكز الرّأسماليّة العالميّة ، بوصفها دولة طرفيّة تابعة!

سيناقش الفصل أيضاً ثقافة عبّاس محمود العقّاد العربيّة والعالميّة ، في ضوء ما سلف من تحليلات ، وذلك تمهيداً للحديث عن ترجماته . وسوف نتطلّع إلى استقصاء دواعي ترجماته ، وإلى استجلاء أهدافها وطموحاتها . ونأمل أن نستفيد من حصيلة هذه النّتائج في دراسة الانعطافات الفكريّة المهمّة الّتي تعرّض لها فكره ، وفي دراسة أثرها على مواقفه من المسائل المطروحة للبحث .

وأخيراً ، نأمل أن نكون قد مهّدنا للبحث في العناصر المادّيّة في فكر العقّاد وتأثّرها بالفكر المادّي العالمي ، انطلاقاً من دراسة نماذج مختارة من مؤلّفاته ، وترجماته ، ومقالاته الصّحفيّة ، وفي ضوء الانعطافات الفكريّة الّتي تعرّض لها فكره .

وقد هدفنا من ذلك كلّه اكتشاف التّغيّرات المهمّة الّتي طرأت على فكره في مراحله المختلفة ، وأيضاً ، هدفنا منه التّحضير للفصلين اللاحقين اللّذين يدرسان الفكر المادّي عند العقّاد وعلاقته بالثّورة العلميّة الكبرى ومضامينها الفلسفيّة .

أ: البيئـــة الاجتماعيّـة - السّياسيّـــة والثّقافية

1- الرّأسماليّة المركزيّة وبنية الرّأسماليّة الطّرفيّة

ليس هدف الكلام المقتضب عن تطوّر الرّأسماليّة مقصوراً على توضيح علاقة مصر بالمراكز الرّأسماليّة، وبالتّالي، على توضيح انعكاسات هذه العلاقة على الأصعدة كافّة في البلد الّذي ولد فيه مفكّرنا وترعرع، إنّما ينوفها إلى الإشارة إلى اهتمام مفكرين معاصرين للعقّاد مثل سلامة موسى بتطوّر الرّأسماليّة إلى حدٍّ أنّه كان يود إعادة تأليف كتابه «ما هي النّهضة» من جديد، وذلك ليوضّح « أنّ العامل الأوّل لقيامها (النّهضة الأوروبّيّة)، كان هو قيام الرّأسماليّة الجديدة في أوروبّا»[1]. ولم يكن اهتمام العقّاد بالرّأسماليّة أقل بكثير!

ربّما توافق تاريخ ولادة الرّأسماليّة، بوصفها نظاماً عالميّاً، مع تاريخ إدراك الأوروبّيّين لهذه الإمكانيّة. وقد أدركوا قدرتهم على فتح العالم كلّه، ابتداءً من تاريخ اكتشاف أميركا.

ولدت الرّأسماليّة متلازمة مع الاستقطاب، وذلك نتيجة سيطرة الأوروبّيّين على العالم، إذ ظهرت علاقات الإنتاج الرّأسماليّة في أوروبّا الغربيّة، في أواخر القرن الخامس عشر للميلاد، بصورة موازية للتّوسّع الأوروبّي عَبْر المحيط. بذلك تكوّن النّظام المركنتيلي، ذو الطابع الرّأسمالي، بوصفه أوّل نظام اقتصادي عالمي؛ نظام تميّز بسيطرة رأس المال الأوروبّي التّجاري على مستعمرات أميركا، وباستغلال العبيد الأفارقة وسكان أميركا الأصليّين، لمصلحة تراكم رأس المال.

ونود الإشارة هنا إلى أنّ اعتبار المرحلة المركنتيليّة مرحلة بداية الرّأسماليّة،

---

(1) رؤوف سلامة موسى، سلامة موسى.. أبي، ص 200.

هو أمر مُختلف عليه . فقد رأى موريس دوب [1] (Maurice Dobb) ارتباط نقطة التّحوّل، وظهور الرّأسماليّة، بتغيُّر في نمط الإنتاج . وهذا ما لم يحصل في حالة المرحلة المركنتيليّة المبكّرة . لذلك، فإنّ المرحلة الحاسمة للانتقال تمّت في النّصف الثّاني من القرن السّادس عشر، وبداية القرن السّابع عشر القرن الّذي ندرس فلسفته وعلومه، وذلك عندما شرع رأس المال في تثوير الإنتاج بصورة ملموسة . وقد تمظهر الانتقال في شكل علاقات شبه ناضجة بين الرّأسمالي والعامل المأجور[2] . ومن اللافت تزامن الثّورة العلميّة الكبرى مع تثوير الإنتاج، إذ كان العلم وسيلة الرّأسماليّة لزيادة الرّبحيّة من خلال الاستثمار في الصّناعة. وقد استدعى ذلك حماية العلم وتسويغ انفصال دائرته عن دائرة الدّين خوفاً من الاضطّهاد.

دخلت الرّأسماليّة المرحلة التّنافسيّة في القرن التّاسع عشر، وهو قرن الثّورة الصّناعيّة، وغلبة رأس المال الصّناعي، والصّيغة التّنافسيّة للسّوق الرّأسماليّة . لذلك، يجب التّمييز بين هذه المرحلة، ورأسماليّة نهاية القرن التّاسع عشر والقرن العشرين . لقد حدث الانتقال إلى الإمبرياليّة خلال فترة الكساد الكبير في الرّبع الأخير من القرن التاسع عشر، عندما عزفت رؤوس الأموال الهائلة عن الاستثمار لعدم توافر ما ترتضيه من أرباح، فكان أن برزت الشّركات الاحتكاريّة للخروج من المأزق .

وتعمّقت الثّورة الصّناعيّة الأولى، الّتي قامت على المحرّك البخاري

---

(1) موريس دوب، أستاذ الاقتصاد في كليّة ترينتي كولدج – كمبدرج (Cambridge)لندن . له مؤلّفات كثيرة منها « الاقتصاد السّياسي والرّأسماليّة »، و «حول النّظريّة الاقتصاديّة والاشتراكيّة» . أمّا كتابه المشهور «دراسات في تطوّر الرّأسماليّة» ، الّذي اعتمدنا عليه في هذا البحث، فقد صدر عام 1946 في طبعته الأولى، والنّسخة الّتي بين يدينا هي الطّبعة الثّامنة، الّتي صدرت عام 1963 في لندن .

(2) Maurice Dobb , **Studies in the Development of Capitalism,** PP.17, 18.

والفحم الحجري والسّكك الحديد، بالثّورة الثّانية، الّتي اعتمدت على الصُّلب، والكهرباء، والبترول، والمحرّك ذي الاحتراق الدّاخلي. وساعدت الأخيرة على إنضاج الرّأسماليّة الاحتكاريّة، وتمخّضت الثّورة عن تصنيع محلّي في الأطراف ارتكز على قاعدة استيراد رؤوس الأموال الأجنبيّة، ونجم عنه انهيار الحرفيّة، والإنتاج الزّراعي، وتراكم الدّيون. قدّمت الدّولةالاستعمارِيّة القروض تلو القروض لخديوي مصر، الأمر الّذي أدّى إلى إعلان الدّولة العثمانيّة إفلاسها، وذلك إثر بلوغ خدمة الدّين العثماني، عام 1875، 90% من حجم موازنة الدّولة العثمانيّة كلّها. كما أدّت الدّيون المصريّة إلى بيع أسهم القناة حوالي العام نفسه[1].

أمّا على الصّعيدين الاجتماعي والاقتصادي، ففي آسيا والوطن العربي، تحوّلت «الإقطاعيّة» القديمة في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر إلى ملاّكين ورأسماليّين كبار ينتجون من أجل السّوق العالميّة، كحال مصر، الّتي تحوّلت، على يد كبار الملاّكين، إلى مزرعة قطن لمصلحة الصّناعة الإنجليزيّة. تمّ ذلك بعد أن حرص الإنجليز على إتلاف كلّ الصّناعات الّتي كانت قائمة، كمصانع الأسلحة والغزل والسّفن، كما حرصوا على تدمير اقتصاد الريف المكتفي ذاتياً[2].

لقد نشأ الاستقطاب، في شكله الحديث، إثر انقسام العالم إلى بلدان مُصنّعة، وأخرى غير مصنّعة. وفيما كان الاستقطاب جنينيّاً، في المرحلة المركنتيليّة، نما وتقوّى في المرحلة التّنافسيّة. واعتبرت الدّول النّامية أنّ التّصنيع هو وسيلة «النّمو» لإلغاء الاستقطاب والتخلّف. لذلك، كانت استراتيجيّات الدّولة البرجوازيّة الوطنيّة في العالم الثّالث تتمثّل في التّصنيع كمرادف للتّقدم والتّحرّر، وفي بناء الدّولة الوطنيّة على غرار الأنموذج الغربي.

---

(1) رزق الله هيلان، **المديونيّة**، ص 35،34.

(2) كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكاليّة النّهضة**، ص 39.

ألم تهيمن برجوازيّة وطنيّة في المراكز ، أدّت إلى قيام دولة ذات طابع برجوازي وطني ، تمكّنت من السّيطرة على عمليّة التّراكم ؟ فلماذا لا يكون تحقيق ذلك ممكناً في الأطراف ؟

لقد كشفت»مدرسة التّبعيّة»[1] كيف تمّ تسويق آيديولوجيا تفيد أنّ دول الأطراف ،»الإقطاعيّة» الطّابع ، يمكنها أن تسير على درب «اللحاق» بالغرب ، وذلك بالاعتماد على الرّأسماليّة الغربيّة (وسوف نرى فيما بعد كيف تأثّر المفكّرون العرب بهذه الآيديولوجيا) . لذلك ، نادت المدرسة بضرورة التّنمية المتمحورة حول الذات ، وجاءت لتؤكّد أنّ الثّورة الاشتراكيّة تبدأ من الأطراف ، وتنداح ببطء نحو المراكز . كما بيّنت أسباب فشل البرجوازيّات الوطنيّة ، وعدم قدرتها ، بحكم تركيبتها البنيويّة ، على تحقيق المهمّات الكبرى الّتي أنجزتها البرجوازيّات الأوروبّيّة .

ولغاية استطلاع مدى تأثّر المفكّرين العرب بأفكار مدرسة التّبعيّة ، نقول إنّ المدرسة قد طوّرت منظور التّبعيّة بحيث أصبح يؤكّد ، وبإلحاح ، ضرورة السّعي نحو التّنمية المعتمدة على الذات . فلا بدّ من الإشارة أيضاً إلى تطوّر فكرة اللحاق بالغرب من خلال التّصنيع ، واستبدالها بفكرة التّنمية المتمحورة حول الذات .

عارض رؤول بريبش (R.Prebisch)[2] ، نظريّة تقسيم العمل الدّولي والتّبادل التّجاري الخارجي ، باعتبارها «محرّكة للنّمو» .إذ افترض أنّ أسعار

---

(1) أهم أعلام هذه المدرسة سمير أمين ، أندريه غندر فرانك (Andre Gundre Frank) ، إيمانويل فالرشتاين (Emmanuel Wallerstein) ، وغيرهم . وربّما يكون بول باران (Paul Baran)أوّل من طرح فكرة استحالة التّنمية في الأطراف في ظل هيمنة المراكز الرّأسماليّة .

(2) رؤول بريبش ، مفكّر في الاقتصاد السّياسي من جنوب أميركا ، اشتغل في لجنة الأمم المتّحدة الاقتصاديّة لأميركا اللاتينيّة ، الّتي أُنشأت في مدينة سانتياغو (Santiago) في التّشيلي (Chile) عام 1948 واجتذبت العديد من المفكّرين الموهوبين (سمير أمين ، **سيرة ذاتيّة فكريّة** ، ص 56،46) .

السّلع المُصنَّعة ستنخفض بمرور الوقت ، فيما ستحافظ أسعار المواد الخام على ثباتها ، لتتيح وفراً للبلدان النّامية ، من شأنه تحقيق التّثمير المحلّي في البنية التّحتيّة ، والتّعليم ، وغيرها . هبّ بريبش لإثبات بطلان ذلك مدعّماً وجهة نظره ببحوث استقرائيّة ، وأثبت أنّ الميزان يظل دوماً راجحاً لمصلحة أسواق التّصدير المتقدّمة . وانتهى إلى ضرورة التّصنيع لإحداث ثغرة في حائط التّخلّف المسدود .

شهدت أميركا اللاتينيّة نموّاً اقتصاديّاً ملموساً في الخمسينيّات ، ما لبث أن أُصيب بالرّكود بحلول السّتّينيّات ، إذ تباطأ التّصنيع بالرّغم من محاولات إحلال المنتجات الوطنيّة محل المستوردات . واتّضح أنّ التّنمية تعطّلت ، وأنّ الفجوة الإنمائيّة بين المراكز والأطراف قد اتّسعت .

ظهر تيّار فكري جديد بقيادة بول باران[1] ، وشدّد على العوامل غير الاقتصاديّة في النّمو والتّنمية ، واعتمد منظوراً تاريخيّاً لتحديد العلاقات بين دول المراكز ودول الأطراف ، وقال إن الدّولة المستعمرة قامت باستغلال الفائض الاقتصادي من مستعمراتها ، الّتي كانت ما تزال في مرحلة بين الإقطاعيّة والرّأسماليّة في تطوّرها ، وبالتّالي ، فإن ذلك سوف يمنع دول الأطراف من إحراز أي تقدّم . وهكذا ، تخلّى باران عن فكرة أنّ الرّأسماليّة ستمتد إلى الأطراف ، وقال إنّ التّخلّف هو عمليّة نشيطة تتبع تنمية المراكز .

بدأت دراسات باران تصدر حوالى مطلع الخمسينيّات من القرن العشرين ، وقد اكتشف شرطاً مهمّاً لتحقيق النّمو ، ففي كتابه رؤية لضرورة «فك الارتباط» بالدّول الرّأسماليّة المركزيّة لتحقيق النّمو في الدّول النّامية[2] .

---

(1) بول باران ، اقتصادي إنجليزي ، هو أوّل من أشار إلى العلاقة غير المتكافئة بين المراكز والأطراف ، وأوّل من طرح فكرة « تنمية التّخلّف» . وتعود جذور كتاب باران «الاقتصاد السّياسي للنّمو» ، إلى محاضرات أُلقيت في أكسفورد عام 1953 ، علماً بأنّ أوّل طبعة من الكتاب ظهرت عام 1957 .

(2) Paul Baran , **The Political Economy of Growth**, PP.249 , 274 .

لم يكن لدى الفكر العربي المعاصر حركات تحرّر وطني آسيويّة وإفريقيّة كي ينتفع من تجاربها ، لذلك ، تمحورت الآيديولوجيّة حول الأنموذج الغربي و«اللحاق» في إطار منطق الرّأسماليّة . لقد كانت تجربة أميركا اللاتينيّة هي التّجربة الوحيدة المتاحة . فما إنْ انتهت الحرب العالميّة ، حتّى برز اتّجاه يدعوإلى استعجال التّصنيع . ولكنْ ، هل تأثر الفكر العربي المعاصر بآراء مدرسة التّبعيّة؟

لا تُعبِّر مدرسة التّبعيّة عن رأي موحّد ، فهناك آراء مختلفة تماماً . فقد انضم بعضهم إلى منهج «اللحاق» بالنّظم الرّأسماليّة ، كما كان الحال في أميركا اللاتينيّة الّتي حصلت على استقلالها السّياسي مبكّراً ، منذ أوائل القرن التّاسع عشر . وقال بعضهم الآخر بنظريّة المراكز والأطراف ، وبصعوبة الانفكاك من طوق التّبعيّة الّذي يقود إلى تنمية التّخلّف . وقد حظي تحليل مدرسة التّبعيّة بقبول واسع ، في السّتّينيّات والسّبعينيّات ، علماً أنّ فكرة فشل نظريّة التّصنيع في الأطراف و«اللحاق» بالغرب تعود إلى بداية الخمسينيّات ، كما أشرنا سابقاً إلى محاضرات بول باران . وهذه الفترة الزّمنيّة تعنينا في هذه الدّراسة ، وسنحاول الاستدلال من خلالها على مدى تأثّر العقّاد بما ساد في تلك الفترة من نظريّات .

2 - بيئة العقّاد الاجتماعيّة - السّياسيّة

فتح العقّاد عينيه على العالم في مدينة أسوان المصريّة ، حيث كان أوّل لقاء هامشي له مع الغرب الأوروبّي من خلال التقائه بالسّيّاح الغربيّين ، الّذين كانوا يزورون بلدته ذات التّاريخ الفرعوني الموغل في الحضارة الإنسانيّة . شهد العقّاد التقاء المشرق والمغرب ، فهو يقول : «ودرجت وأنا أشهد الحضارة الأوروبّيّة في كل جنس من أجناسها وكل ناحية من أنحائها»[(1)] إذن ، لقد تمّ اتّصال العقّاد بروح الحضارة الأوروبّيّة في سن مبكّرة .

ويقول : « وأمّا هدفي في الحياة ، فكان في الصّبا أن أتولّى القيادة العسكريّة ، ثم تحوّلت .. إلى العلوم الزّراعيّة ..»[(2)] إنّ الرّغبة الأولى كانت أقوى عند العقّاد ، إذ نشأ في أسوان ، وعاصر الاحتلال الإنجليزي لمصر ، وللحرب في السّودان ، وللحربين الأولى والثّانية ، ولنحو ذلك .

إنّها ليست رغبة ، كما قال العقّاد ، بل هي انعكاس موضوعي لأحداث ذلك العصر في نفسه ، الّتي كانت على أتم استعداد لإنتاج ردّة فعل قويّة في تفكيره أدّت إلى تأليف العبقريّات ، ثم أدّت إلى صدور كتبه عن نفسه ، وعن أشخاص آخرين كذلك .

أحصينا خمسة وأربعين كتاباً تتناول شخصيّات محدّدة ، أي عبقريّات فرديّة في التّاريخ الإنساني ، وذلك من أصل مائة وخمسة من أعمال عبّاس محمود العقّاد في النّقد والأدب والفكر والسّير[(3)] أي بنسبة حوالى 40٪ .

وإذا حصرنا الإحصائيّة ضمن إنتاجه الّذي صدر بعد عام 1930 ولغاية مماته ، أي أنّنا نكون قد اختصرنا الإنتاج الّذي جُمع بعد وفاته أيضاً ، فنحن

---

(1) سامح كريّم ، **العقّاد في معاركه الأدبيّة والفكريّة** ، ص 14 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 10 .

(3) حمدي السّكوت ، **أعلام الأدب المعاصر في مصر** : عبّاس محمود العقّاد ، 175-185 المجلد الخامس .

نتحدّث عن فترة تمتد من تأليفه كتاب «ابن الرّومي» عام 1931 ، ولغاية تاريخ نشر كتاب «أنا» عام 1964 . عند ذلك ، نجد أنّ النّسبة ترتفع لتصبح حوالى 60 ٪ .

إنّ الطّابع الشّخصي هو الغالب على كتاباته ، وذلك مقارنة بالموضوعات العامّة . ويفسّر البعض ذلك بأنّها سمة من سمات الطّبقة الوسطى ، الّتي من أخلاقيّاتها فكرة سيطرة العبقريّة الفرديّة على حركة التّاريخ[1] ، ولكنّنا نعتقد أنّها من سمات الدّول الطّرفيّة التّابعة . أمّا رغبته الجامحة في تولّي قيادة عسكريّة ، فهي من سمات علاقة التّبعيّة الّتي لا تجد طريقاً للانعتاق إلا بثورات عسكريّة .

لم يكن الطّابع الدّيني بعيداً عن بيئة العقّاد ، إذ كان يحضر ندوات لقراءَة الأحاديث النّبويّة ، وكُتب التّفسير ، وكتب الغزالي[2] . وكان هذا الطّابع من خصال فئات من الأفنديّة والموظّفين كانت تشق طريقها بحذر . فكيف كان التّكوين الطّبقي يتشكّل ، وأين كان موقع العقّاد منه ؟

ولد العقّاد بعد الثّورة العرابيّة (1880 - 1882) الّتي استندت إلى قاعدة فلاحيّة ، والّتي آلت إلى الفشل ، وإلى دخول الاحتلال الإنجليزي مصر ، على إثر طلب الخديوي توفيق مساعدة الإنجليز . عاش العقّاد في بداية حياته في ظل إحباط مجتمعي شديد نتيجة فشل الثّورة . وعاصر تأسيس الخديوي عبّاس الحزب الوطني عام 1897 ، عندما قام بتعيين مصطفى كامل وأحمد لطفي السّيّد . كان الحزب «برجوازي الطّابع» ، كما طالب بتأييد حقوق العثمانيّين في مصر . وقد عبّرت عن هذه الأهواء جريدتي «اللواء» و«الدّستور» ، لسان حال الحزب .

---

(1) هذا رأي رجاء النّقّاش ، مثلاً (رجاء النّقّاش ، عبّاس محمود العقّاد بين اليمين واليسار ، ص 176) .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 13 .

ثار أقباط مصر لإخراجهم من شعار الوطنيّة . وأدّى ذلك إلى انشقاق أحمد لطفي السّيّد عن الحزب الوطني لتأسيس حزب الأمّة ، عام 1907 ودعا دعوة : «مصر للمصريّين» . كان لسان حال الحزب جريدة «الجريدة» . ويبدو أنّه لم يعبّر عن طموحات الشّرائح العريضة في المجتمع ، الأمر الّذي أدّى إلى تأسيس حزب الوفد ، عام 1919 ، بزعامة سعد زغلول[1] بحيث اتّسعت قاعدة الحزب البرجوازيّة لتشمل الفلاحين . كما طوّر الحزب أيضاً البعد الوطني ، ولكنّه جاء على حساب الإصلاح الاجتماعي والزّراعي[2] . وكانت صحف

«الأهالي» و«البلاغ» و«الجهاد» ، لسان حال حزب الأمّة الّذي دخل الوزارة وسيطر على البرلمان لفترات متفاوتة استمرّت حتّى ثورة عام 1952 . فأين كان العقّاد من كلّ هذه الأطياف السّياسيّة ؟

يُقسّم البعض التّيّارات السّياسيّة المتصارعة في تلك الفترة من تاريخ مصر إلى ثلاثة تيّارات ، هي : تيّار محمّد عبده الدّيني الإصلاحي ، تيّار مصطفى كامل ، و تيّار أحمد لطفي السّيّد[3] الّذي رفع راية «مصر للمصريّين» . لم يقنع العقّاد بتيّار محمّد عبده لأنّه هادن الإنجليز وممثليهم في مصر ، ولأنّ نزعته كانت عاطفيّة بعيدة عن المنطق العلمي ، ولأنّه لم يحب أن يخالف رأيه أحد[4] . لكنّنا سوف نبحث عن تأثير هذا المصلح الكبير

---

(1) سعد زغلول (1857-1927) ، سياسي مصري ، درس في الأزهر واحترف المحاماة ، شارك في الثّورة العرابيّة وكان من خطبائها . قاد حزب الأمّة بعد ثورة 1919 (عبد الرّحمن الكيّالي ، **الوافي في تاريخ الأدب** ، ص 229-231) .

(2) سمير أمين ، وغيره ، **الاضطّراب الكبير** ، ص 113 .

(3) أنظر : رجاء النّقّاش ، **عبّاس محمود العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 14-16 .

(4) م . ن ، ص 21-22 .

في العقّاد فيما بعد.[1]

كذلك، لم يقنع العقّاد بتيّار مصطفى كامل السّياسي، الّذي كان هدفه تحطيم آثار اليأس بعد هزيمة العرابيّين. فلم ترو الخُطب الرّنّانة في مدح مصر، والتّعني باسمها، ظمأ العقّاد الصّادي إلى ما هو أكثر واقعيّة ومادّيّة. أمّا تيّار أحمد لطفي السّيّد، فقد ضم أعيان مصر وأبناءهم المثقّفين، وكان هدفهم تدعيم مصالح النّاس المشتركة، وشد أواصر التّعاون فيما بينهم. لذلك، كانوا أقرب إلى المطالبة بالإصلاح منهم إلى المناداة بالثّورة، ولم تكن نزعاتهم دينيّة أو عنصريّة[2]. وقد رضي العقّاد بهذا التّيّار في مرحلة ما. إذ لم يجد حزباً قادراً على تمثيل طموحاته وآماله تمثيلاً كافياً. وسوف نسعى إلى تفسير هذه الظّاهرة المهمّة فيما بعد.

ويمكننا إضافة تيّار جديد للمهجّرين من الشّام، هو تيّار المقتطف: يعقوب صرّوف، شبلي الشّميّل، فرح أنطون، وفارس نمر[3]، وغيره. وهو تيّار مادّي عصري في طابعه العام، وسوف نرى كيف أثّر في تكوينه الفكري فيما بعد، وبخاصّة في مرحلته المبكّرة.

بالرّغم من وجود صفات مشتركة جمعت العقّاد بأعضاء هذه التّيّارات جميعها، فإنّه كان من طينة اجتماعيّة مختلفة، وكان مشروعه، في معالمه

---

(1) موقف العقّاد من تحرّر المرأة على النّقيض من موقف محمّد عبده، إذ يُنسب إليه كتاب قاسم أمين عن تحرّر المرأة. أمّا موقف العقّاد، فكان أقرب إلى موقف الإخوان المسلمين منه إلى تيّار محمّد عبده الإصلاحي.

(2) عامر العقّاد، **العقّاد ومعاركة في السّياسة والأدب**، ص 22.

(3) فارس نمر (1856-1951)، سوري المولد، لبناني النّشأة. عمل في الرّصد الفلكي، وله تراجم علميّة وتاريخيّة، مُنح لقب دكتور في الفلسفة من جامعة نيويورك (New York) عام 1890، وعيّن عضواً في مجلس الشّيوخ المصري، وفي مجمع اللغة (سهيل سليمان، **تطوّر الثّقافة العلميّة في لبنان ومصر**، ص 39.38).

الأساسيّة، مشروعاً مختلفاً.

كان دخل أسرة العقّاد من مجموع راتبي والده وأخيه، « يصل إلى بضعة عشر جنيهاً، وهو مبلغ لا يستهان به في تلك الأيّام ...»[1]. وقد جاء التّأكيد من عبّاس محمود العقّاد نفسه، إذ قال: « كان أبي وأخي الأكبر موظّفين يعيشان في بيت واحد، وكان مرتّبهما معاً بضعة عشر جنيها، وهو مقدار لم يكن بالقليل في ذلك الحين»[2] كما علّم والدّ العقّاد أولاده جميعاً تعليماً ابتدائيّاً، وتزوّج ثلاث مرّات[3].

أمّا بيته، فكان ذا صيوان كبير مفروش بالسّجّاد العجمي، «وعلى يمين الدّاخل حجرة واسعة الأرجاء ... يستخدمها صاحب البيت للجلوس مع أصدقائه ...، على شماله حجرتان تؤدّيان إلى سلم ينتهي إلى الدّور الثّاني ... »[4] وهذه كلّها دلائل على أنّ أحواله الاجتماعيّة كانت مرموقة، وأنّ أحواله المادّيّة كانت ميسورة. أضف إلى ما سلف ما يمكن الاستدلال عليه من قول العقّاد: « الدّولة التّركيّة نتمنّى بقاءها وصلاحها، ولكنّنا لا نتمنّى سيادتها ...»[5]. وهذا موقف مماثل لمواقف حزب الأمّة؛ الحزب الّذي رئسه أحمد لطفي السّيّد بعد انشقاقه عن الحزب الوطني.

إذن، نجد أنّه من طبقة ميسورة، مثقّفة، ولكنّها لا تملك الأراضي. هذه الطّبقة متديّنة، تكره الاحتلال، وطنيّة المشاعر، وتريد مصر للمصريّين.

هذه الفئة أو الطّبقة الجديدة تكوّنت في أغلبيّتها من المثقّفين المصريّين والموظّفين وغيرهم من الّذين لم يملكوا شيئاً عظيماً، ولكنّهم حاولوا أن يجعلوا

---

(1) عبد الحي ذياب، **عبّاس العقّاد ناقداً**، ص 73.

(2) عبّاس محمود العقّاد، **أنا**، ص 49.

(3) ولد. عبّاس محمود العقّاد من زوجة أبيه الثّانية، وكانت كرديّة الأصل.

(4) عباد محمود العقاد، **أنا**، ص 46.

(5) عبّاس محمود العقّاد، **حياة قلم**، ص 24.

صوتهم مسموعاً .

فضلاً عن ما سلف ، لم يكن أيّ من التيّارات السّابقة يُشكّل تعبيراً حقيقيّاً ، أو موضوعياً ، أو كاملاً ، عن طموحات هذه الطّبقة الجديدة الّتي ربّما تكون قد رأت مشروعاتها مشابهة لمشروعات البرجوازيّة الأوروبّيّة .

أفرزت البرجوازيّة الأوروبّيّة والقوى الجديدة الصّاعدة مَنْ يُعّبر عن طموحاتها بالكتابة ، وبنشر الثّقافة ، كما فعل فرانسيس بيكون في إنجلترا في القرن السّابع عشر ، وكما فعل توماس هوبز وجون لوك بالمطالبة بالدّستور . لقد قيّد الدّستور الملك لحماية أرواح الطّبقات الّتي بدأت تمتلك الثّروة ، ولحماية مصالحها . لم تكن تمتلك هذه الطّبقات النّفوذ والجاه بعد ، لذلك احتاجت إلى دستور يصون حقوقها .

فهل كانت ظاهرة العقّاد إفرازاً طبيعيّاً أفرزها المجتمع كتعبير طبقي عن طموحات طبقيّة بدأت في البزوغ ؟

وجدنا العقّاد ينفر من الأحزاب ، وكان يفضّل «الجريدة» ، صحيفة حزب الأمّة ، في جانب الثّقافة ، و«اللواء» ، صحيفة الحزب الوطني ، في شدّته على الاحتلال والوزارة ، و«المؤيّد» ، في نشر مقالاته الشّرقيّة والإسلاميّة[1] .

ولكنّ هذا الدّمج بين الأطياف السّياسيّة كان دليلاً على بزوغ «طبقة» جديدة ، أو مجموعة من الطّبقات ، أو ربّما أجنحة مختلفة لطبقة واحدة ، في مصر في تلك الفترة . وقد وجدت ، بصورة عفويّة ، من يمثّلها على السّاحة الإعلاميّة ، ومن يطالب بحقوقها عبر القنوات الدّستوريّة .

ربّما كان هذا التّيّار قد تمظهر فيما بعد من خلال سيطرة عبد النّاصر على الحكم ، وإنْ اختلف العقّاد معه فيما بعد حول أمور كثيرة . وهذا دليل آخر على اختلاف أجنحة هذه الطّبقة .

في ثورة 1919 ، كان العقّاد ممثلاً للطّبقة الوسطى النّاشئة في مصر ،

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **رجال عرفتهم** ، ص 19 .

وكان شديد الطّموح للثّقافة الغربيّة، ولكنّه ظلّ متمسّكاً بالثّقافة التّقليديّة[1]، وقد عبّر عن «طبقة الأفنديّة الّذين يملكون الوعي ولا يملكون شيئاً آخر لأنّهم محرومين كل امتيازات ...»[2].

ربّما تكون طبقة الأفنديّة، ذات الأجنحة المختلفة، أكثر واقعيّة في الوصف؛ هذه الطّبقة الّتي برزت بعد الاحتلال الإنجليزي، وتدعّم نفوذها بعد إقرار الدّستور عام 1924، وبعد معاهدة 1936.

فهل استمر العقّاد في التّعبير عن مصالح هذه الطّبقة بعينها أم أنّه تغيّر بصورة تدرّجيّة فيما بعد؟ هذا ما سنبحثه في فقرة الانعطافات الفكريّة كي نتعرّف إلى المراحل المهمّة الّتي مرّ بها فكره، وكي نكشف عن أسباب هذه الانعطافات بصورة موضوعيّة.



(1) رجاء النّقّاش، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار**، ص 26.

(2) م. ن، ص 27.

3- ثقافــة العقـــاد العربيّــة والعالميّــة

لم يتخصّص عبّاس محمود العقّاد في موضوع بعينه ، إذ كانت ثقافته موسوعيّة ، حال سلامة موسى وإسماعيل مظهر . لقد تنوّعت موضوعات كتاباته كي تلائم متطلّبات الصّحيفة الّتي كان يعمل فيها ، أو لكي تناسب الجمهور الّذي كان يخاطبه . وربّما كانت تعبّر عن دوافعه السّياسيّة ، وانفعالاته النّفسيّة ، ونحو ذلك .

لا شك في أنّ فشل الثّورة العرابيّة ، الفلاحيّة الملامح ، ودخول الإنجليز إلى مصر كمحتلّين ، كان وقعه صدمة كبيرة على المصريّين الوطنيّين . فربّما تأثّر العقّاد بمصطفى كامل ، وبتيّاره السّياسي ، لأنّ هدفه كان» تحطيم آثار اليأس بعد هزيمة العرابيّين «وكانت وسيلته الخطب الرّنّانة في مدح مصر والتّغنّي باسمها . . .»[1] .

أخذ نفوذ الإنجليز في مصر يزداد شدّة ، وبخاصّة بعد عام 1904 ، وهو تاريخ اتّفاق إنجلترا وفرنسا ، بعد العداء العنيف بينهما ، على إطلاق يد الأولى في مصر ، وبالمقابل إطلاق يد فرنسا في المغرب والجزائر[2] .

لقد اتّفقت الدّول الرّأسماليّة المركزيّة على اقتسام العالم ، لذلك نجد أنّ الحماسة الوطنيّة كانت عنصراً مهمّاً في تكوين المفكّرين العرب حوالى مطلع القرن العشرين .

شبّ عبّاس محمود العقّاد في فترة من تاريخ مصر كان الحماس الوطني يفوق كل ما عاداه . وكانت الممالأة للإنجليز وللنّظام الملكي المصري مذمومة . وقد استنتجنا ذلك من قول العقّاد : « . . . ولم يجنح أحد من الشّبّان إلى حزب الشّيخ علي يوسف ، وهو حزب الإصلاح على المبادئ الدّستوريّة ، لأنّ

---

(1) عامر العقّاد ، **العقّاد ومعاركه في السّياسة والأدب** ، ص 21 .

(2) م . ن ، ص 21 .

خطّة الحزب كانت إلى «الدّبلوماسيّة» أقرب منها إلى السّياسة، أو إلى الدّعوة الوطنيّة»[1].

أُعجب العقّاد في البداية برئيس الحزب الوطني، كما تبدّى لنا من قوله: «كنت أقرأ مقالات مصطفى كامل وأسمع خطبه فأحمد له غيرته وأعجب بصدقه في جهاده، . . .»[2]. ولكنّه ربّما كان أقرب إلى حزب الأمّة لرفعه شعار «مصر للمصريّين»، ولكنْ ليس تماماً!

لم تُعجب العقّاد دعوات الحزب الوطني إلى جامعة إسلاميّة، وإلى تأييد حقوق العثمانيّين في مصر، كما لم يُعجبه تعليق الاستقلال المصري بالسّيادة العثمانيّة. لذلك، كان تعاطفه أكبر مع تيّار أحمد لطفي السّيّد الّذي أراد أن يساوي « المصريين بغيرهم من أصحاب السّيادة في بلادهم»[3].

يخبرنا النّصّ الأخير أنّ أصحاب النّفوذ في مصر كانوا في جلّهم من غير المصريّين. وهذا يؤكّد ظهور فئات شعبيّة مصريّة جديدة طمحت إلى بسط نفوذها وحماية حقوقها وامتيازاتها من خلال العمل السّياسي.

وقد تطلّب ذلك الطّموح الكتابة في أسلوب جديد! لذلك، رحّب أحمد لطفي السّيّد بظاهرة مصطفى لطفي المنفلوطي الأدبيّة، الّتي تمثّلت في أسلوبه الإنشائي الّذي عنى بالمعنى. فقد كان المنفلوطي مجدّداً في الأدب العربي، وقد صاغ بلغته العربيّة السّلسة قصصاً فرنسيّة مترجمة، وانخرط ضمن تيّار الإمام محمّد عبده، وكان من المحسوبين على سعد زغلول سياسيّاً. إذ قام الأخير بتعيينه وزيراً للعدل في وزارته[4].

وقد اهتمّ أحمد لطفي السّيّد أيضاً بالتّرجمة، بوصفها أساساً لنهضة

---

(1) عبّاس محمود العقّاد، **رجال عرفتهم**، ص 19.

(2) م. ن، ص 35.

(3) عبّاس محمود العقّاد، **رجال عرفتهم**، ص 148.

(4) م. ن، ص 191 و 189.

الشّرق العلميّة[1] ، وأظهر جدّيّة هذه الاهتمام بترجمته لأرسطو ، على غرار محاولات العصر الذّهبي في زمن المأمون . أعجبت هذه التّوجّهات العقّاد ، لكنّنا نعتقد أنّ انجذابه الأعظم كان نحو الجانب السّياسي من تيّار أحمد لطفي السّيّد! ولكنّنا لن نهمل أهمّيّة التّيّار التّحديثي في اللغة الّذي تأثّر به ، وأيضاً ، التّيّار التّحديثي في الأدب الّذي كان يترجم للأدب الأوروبّي .

ربّما كانت ميول العقّاد السّياسيّة أقرب إلى برنامج حزب الأمّة ، لأنّ أعضاء الحزب في جلّهم لم يؤمنوا بالثّورة ، إنّما بالإصلاح التّدرّجي ، على نحو شبيه بالاشتراكيّة الفابيّة . كان هذا التّوجّه ينسجم مع مصالح أعضاء الحزب الّذين كانوا في أغلبهم من أعيان مصر وأبنائهم المثقّفين . وكان ينسجم أيضاً مع رفع شعار «مصر للمصريين» الخالي من النّزعات الدّينيّة والعنصريّة ، والمتفهّم لمصالح الطّبقات الصّاعدة في مصر ، الّتي نعتقد أنّ العقّاد كان يعُبّر عن طموحاتها .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا التّيّار لم يكن يُشكّل « أي خطر مباشر على الإنجليز ، بل كان هذا التّيّار على العكس أقرب إلى التّحالف مع الإنجليز»[2] . ربّما لذلك السّبب كان العقّاد متحفّظاً على حزب الأمّة . أضف إلى ذلك اعتقاده أنّ سائر أعضاء الحزب البارزين كانوا من أصحاب الجاه والثّراء ، وقد جمعتهم خصلة أنّهم كانوا جميعهم من غير المرضي عليهم لدى القصر[3] .

كان والدّ العقّاد يمتلك مكتبة من الكتب الدّينيّة والتاريخيّة ، فضلاً عن «أعداد صحيفة الأستاذ وصحيفة الطّائف . . . وصحيفة العروة

---

(1) عامر العقّاد ، **العقّاد ومعاركه في السّياسة والأدب** ، ص 22 .

(2) رجاء النّقاش ، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 16 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **رجال عرفتهم** ، ص 182 .

الوثقى . . .»[1] ، فقد شبّ العقّاد في أسرة مثقّفة .

هذا من جانب ثقافة والده السّياسيّة بصورة عامّة ، إذ كان والده أيضاً من أنصار الحركة العرابيّة[2] ، الأمر الّذي زرع في نفس العقّاد الشّعور الوطني منذ بداية انطلاقته الفكريّة .

كان بيت العقّاد الّذي نشأ فيه ، إلى جانب بيت جدّه من أمّه ، مصدراً مهمّاً للثّقافة ، وبخاصّة في ما يتعلّق بالثّقافة الإسلاميّة . فقد كانت « تقام في بيت أخواله ندوات لقراءة الكتب الدّينيّة ، ومنها مختارات الأحاديث النّبويّة وكتب التّفسير ، وإحياء علوم الدّين للغزالي»[3] .

وبالرّغم من أنّه كتب عن الغزالي في فترة متأخّرة جداً[4] ، فإنّه قال عنه : كان « أحب المفكّرين الإسلاميين إلي وأقدرهم تفكيراً على الإطلاق» [5] .

ونحن نعتقد أنّ كتابة العقّاد عن الإمام أبو حامد الغزالي في مرحلته الفكريّة المتأخّرة هي دليل على أنّ حبّه للغزالي لم يكن حبّاً جارفاً إلى الحد الّذي كان يدّعيه ، باستثناء ما طرأ على مواقفه في مرحلته الفكريّة الأخيرة ، الّتي سعي فيها إلى التّرويج اللاعقلاني للإسلام الرّوحي بوصفه «الحقيقة» ، وإلى التّرويج للإسلام السّياسي بوصفه « الدّولة المثلى» ، وإلى

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 50 .

(2) م . ن ، ص 70 .

(3) طاهر الطّناحي ، «الكتاب والكاتب» ، في **أنا** / عبّاس محمود العقّاد ، ص 13 .

(4) نُشر كتابه» فلسفة الغزالي» في القاهرة ، عام 1960 ، وهي في الأصل محاضرة أُلقيت في الأزهر في تاريخ 15-3-1960 ، وصدرت ضمن مطبوعات الدّارة العامّة للثّقافة الإسلاميّة بالأزهر ، ثمّ أعيد نشرها في بيروت ضمن المجموعة الكاملة لمؤلّفات عبّاس محمود العقّاد ، مجلد 9 (حمدي السّكوت ، **أعلام الأدب المعاصر في مصر** ، 188/5) .

(5) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 94 .

التّرويج للأنظمة البديلة للشّيوعيّة والمعادية لها .

ومن خلال الجلسات الفكريّة والدّينيّة الّتي كانت تقام في بيت والده ، تعرّف عبّاس محمود العقّاد إلى القاضي أحمد الجداوي ، الّذي عاصر جمال الدّين الأفغاني ، وأخذ عنه الحكمة والغيرة القوميّة[1] .

هذا الارتباط الرّوحي الّذي جمع بين الغزالي والأفغاني ومحمّد عبده ورشيد رضا[2] وسعد زغلول ، يبدو أنّه كان يترعرع في وجدان العقّاد منذ نعومة أضفاره .

لقد حفّز محمّد عبده العقّاد كي يكون كاتباً بقوله ، بعد تصفّح مقالة كتبها العقّاد في المدرسة : « ما أجدر هذا أن يكون كاتباً بعد ...»[3] . ولكنّها تظل حالة فرديّة كان يمكن أن تصيب أو تخطئ . أمّا الّذي يعنينا هنا هو مدى تأثّر العقّاد بتيّار محمّد عبده؟ لم يكن ذلك الثّناء كافياً كي يقنع العقّاد فيما بعد للانضمام إلى صفوف تيّار محمّد عبده

الإصلاحي الدّيني ، الّذي تنكّر للعرابيّين فيما بعد ، وهادن الانجليز لذلك ، كان العقّاد أقرب إلى حزب الوفد منه إلى أيّ حزب آخر .

وبالرّغم من ذلك كلّه فقد كانت له مواقف مستقلة . فعندما ظهر كتاب علي عبد الرّزاق ، عام 1925 ، دافع عنه العقّاد واعتبره جريئاً ، فيما عارضه سعد زغلول ، رئيس الوفد ، وهاجمه[4] . أيضاً ، حدث الشّيء نفسه عندما ظهر كتاب طه حسين « في الشّعر الجاهلي» ، عام 1926[5] وتفسّر هذه

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 32 .

(2) رشيد رضا (1865-1935) ، تلميذ محمّد عبده ومحرّر المنار ، وله عدّة مراجعات لكتب (هشام شرابي ، **المثقّفون العرب والغرب** ، ص 140) .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، م . س ، ص 48 .

(4) رجاء النّقّاش ، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 106 .

(5) م . ن ، ص 11 .

الاستقلاليّة عدم تعبير التيّارات السّياسيّة ، التي سادت آنذاك ، عن الطّموحات الوطنيّة تعبيراً كافياً .

ما يلفت الانتباه هنا أنّ علي عبد الرّزاق كان من أعضاء حزب «الأحرار الدّستوريّين» . وهذا ينسجم مع الاعتقاد القائل إنّ العقّاد بدأ يتّصل مع هذا الحزب ، حزب الإقطاع والرّجعيّة ، الّذي كان يهاجم الملك والأزهر معاً ، وذلك بعد أن خرج عن الوفد عام 1935 وشرع يشن ، بعد ذلك ، حملة منظّمة على الوفد من خلال «روز اليوسف»[1] . فهل دخل عبّاس محمود العقّاد في هذه المرحلة طوراً جديداً من أطواره الفكريّة ؟ وهل اتّصل العقّاد مع حزب الأحرار الدّستوريّين لأنّه الحزب السّياسي الّذي تأسّس لمحاربة حزب الوفد ، ولكي يكون سنداً للسّراي والإنجليز ؟ وهل جاء تأييد العقّاد لعلي عبد الرّازق ، حول مضمون كتابه «الإسلام وأصول الحكم» من جهة تأييده لحزبه الأحرار الدّستوريّون .

لقد تأثّر العقّاد بهذه التّيّارات جميعها ، ولكنّه ظلّ مستقلاً إلى حد ما ، وقد تلمّسنا تأثّره بشخصيّات فرديّة أكثر من تأثّره بشعارات أحزاب الجماعة . وسوف نتحدّث عن هذه النّزعة لاحقاً ، وببعض من التّفصيل ، بعد أن نستكمل حديثنا عن تأثّره بالتّيّارات الدّينيّة .

يخبرنا عن زميل له في مدرسة أسوان الأميريّة : « تخرّج قبلنا وانتظم في وظيفة عسكريّة . . . وهو اللواء محمّد صالح حرب رئيس جماعة الشّبّان المسلمين . . .»[2] . يورد العقّاد الخبر بصورة عابرة ولا يعلّق عليه . ويعود تاريخ ذلك إلى حوالى عام 1905 !

ليس واضحاً تأثير هذه الشّخصيّة عليه ، بيد أنّ تأثّره بالتّيّارات الإسلاميّة واضح من حديثه المسهب عن رشيد رضا ، محرّر «المنار» الذي

---

(1) رجاء النّقّاش ، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 34 .

(2) م . ن ، ص 31 .

تتلمذ محمّد عبده، إذ رأى أنّه في حاجة إلى الصّقل في بعض مزاياه، «ولا سيّما الصّقل من ناحية الكياسة والفكاهة، . . .».[1]

وبالرّغم من أنّه شعر بخيبة أمل عندما وجده ماديّاً للغاية في التّعامل، وذلك عندما اشترى منه كتب محمّد عبده، وعندما اكتشف ضعف معارفه العامّة من خلال حديثه المطوّل معه، فقد حرص العقّاد على اقتناء المنار، «من أوّل أعدادها إلى آخرها»[2] وهذا دليل واضح على تأثّر العقّاد بالتيّار الإسلامي بعامّة، وإنْ كانت له مواقفه المستقلّة في بعض المسائل!

هناك ثلاثة مصادر أخرى استمد منها العقّاد ثقافته، هي: «المقتطف»، «فلسفة النّشوء والارتقاء»، و«مجلّة الجامعة». وإنْ لم يعترف العقّاد جهاراً بأثر فرح أنطون وغيره، عليه!

نعى العقّاد يعقوب صرّوف في مقالة بعنوان « مثال نادر»، قال فيها إنّ صرّوف قضى حياته كلّها للعلم والتّعليم، وإنّ مجلته عمّرت أكثر مجلّة في الشّرق. كما قال إنّه تعرّف إلى أبي العلاء المعرّي من خلال المقتطف[3] وهو بعض ممّا تعرّف إليه. والحق أنّ العقّاد قد تأثّر بصرّوف من جوانب كثيرة. فقد كان يعقوب صرّوف كالأب الحاني على

مفكّرنا، بدليل أنّه كان يسأله: ماذا صنعت لنفسك ولمستقبلك يا عقّاد[4]؟ كما كان يحثّه بصورة متكرّرة على إتمام دراسته الّتي بدأها في المقتطف عن أبي العلاء[5]. ولا شك في أنّه قد تأثّر بكتاب: «سر النّجاح» الّذي ترجمه صرّوف، وبغيره. ولا شك كذلك في أنّه قد ألهمه

---

(1) رجاء النّقّاش، **عباس العقّاد بين اليمين واليسار**، ص 125 .

(2) م . ن ، ص 128 .

(3) عبّاس محمود العقّاد، **دين فن فلسفة** ، ص 328 .

(4) عبّاس محمود العقّاد، **رجال عرفتهم** ، ص 89 .

(5) م . ن ، ص 91 .

إلى الجانب المتفائل من الحياة .

هذا ما كان يقوله له صرّوف باستمرار : «إيّاك أن تكون من شعراء شكوى الزّمان ومعاتبة الإخوان ؟ . . . وحذار أن تحسب» البؤس «زينة للأديب وقسمة مقدوره للأذكياء»[1] .

ولكنّ العقّاد لم يلتزم تماماً بتيّار المقتطف الذي تمثّل في يعقوب صرّوف ، وشبلي الشميّل ، وفرح أنطون ، وفارس نمر ، فبالرّغم من علميّة هذا التيّار ، ومن رعاية يعقوب صرّوف الشّخصيّة للعقّاد ، فقد أبعده عنه تهاون هذا التيّار مع الإنجليز ، نتيجة كراهيّة تيّار المقتطف للأتراك . ففارس نمر ، هو أحد زعماء الثّورة ضد الأتراك في الشّام ، وقد أنشأ «في القاهرة جريدة المقطّم الّتي كانت لسان حال الإنجليز في مصر ، وزوّج ابنته «إيمي» للمستشار الشّرقي بالسّفارة الانجليزيّة . .»[2] . لقد اجتمعت هذه الأسباب لتكوّن حاجزاً أمام العقّاد منعه من أن يرتبط بهذا التيّار أكثر ممّا فعل .

يبدو لنا أنّ العقّاد قد تفهّم هذه الخصوصيّة ، واستدرك تلك المعاناة الّتي عاناها الشّوام من الأتراك ، لذلك ، لا نجده يهاجمهم ، كما كان يهاجم غيرهم بضراوة ، وبخاصّة هجومه على أصحاب الفكر اليساري منهم . ومهما يكن من أمر ، فقد وجّهه يعقوب صرّوف إلى فلسفة متفائلة في الحياة ظلّت تلازمه حتّى النّهاية ، وإلى فلسفة ما بعد الطّبيعة في وقت مبكّر ، وذلك نتيجة تزويد المقتطف كتاب «الكائنات» . إذ أقدم العقّاد على شرائه من المقتطف في مرحلة مبكّرة .

يخبرنا العقّاد أنّه ، حوالى عام 1905 ، كان « كثير الانشغال بما وراء الطّبيعة وحقائق الموت والحياة ومباحث الدّين والفلسفة»[3] . وأنّه ، حوالى

---

(1) عباس محمود العقاد ، **رجال عرفتهم** ، ص 89 .

(2) رجاء النّقّاش ، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 24 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، م . س ، ص 103 .

عام 1914 ، كانت قراءاته « المضلّة في فلسفة الحياة موزّعة بين فكرتين تجتمع حولهما جملة الأفكار . . . : وهما فكرة السّوبرمان . . . وفكرة البطولة »[1] .

وبالرّغم من ذلك الانشغال ، فهو يدّعي أنّه لم يكن « قط مؤمناً بفلسفة نيتشه ، ولا معجباً بسوبرمانه »[2] . ونجم عن ذلك ، كما يخبرنا العقّاد تأليف «مجمع الأحياء» « للموازنة بين فلسفة القوّة وفلسفة السّوبرمان وفلسفة المثل الأخلاقيّة العليا ، »[3] .

ولكنْ ، يبدو لنا أنّ نيتشه قد أثّرعليه ، فبالرّغم من إنكاره ذلك . فنحن نعتقد أنّ تأثّر العقّاد به كان كبيراً ، وذلك بدليل قوله ، على سبيل المثال : «ولقد بلغ بي الاشمئزاز من الاستكانة للضّعف مبلغ النّفور الحسّي . . .»[4] .

والحقّ أنّ نفسيّة العقّاد ، الّتي تقدّس البطولة والعبقريّة الفرديّة ، لا تستطيع أن تتنكّر للسّوبرمان!

إنّ الّذين عرفهم العقّاد ، كشبلي الشّميّل ، ويعقوب صرّوف ، وجميل الزّهاوي[5] ، تجمعهم سمة الإيمان بالدّارونيّة . ولا نجده ينتقد اعتقاداتهم الدّارونيّة . فهو لا يعلّق ، مثلاً ، على هذا البيت من الشّعر الّذي قاله جميل صدقي الزّهاوي :

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **رجال عرفتهم** ص 47 .

(2) م . ن ، ص 47 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **رجال عرفتهم** ، ص 48 .

(4) م . ن ، ص 48 .

(5) جميل صدقي الزّهاوي (1863-1936) ، شاعر عراقي ، شغف بالعلوم الطّبيعيّة والفلسفة ، وهو مؤلّف كتاب «الكائنات» (عبد الرّحمن الكيّالي ، **الوافي في تاريخ الأدب** ، ص 102) .

عــاش في الغــاب القــرد دهراً طويلاً

قــبل أن يلقـى للرّقــي ســبــيـــلا [1]

لقـد ثمّن العـقّاد قـدرة الـزّهاوي الفكريّة ، كـمـا ثـمّن ملكتـه الـرّياضـيّـة ، ولكنّــه عاب عليه قفزه من رأي إلى

آخـر من دون أن يتطوّر مع الفكرة[2] ولـكنّـه ، في الوقت نفـســـه ، أدرك «استـقـلال فكره واسـتـقـامـة منطقه وجرأته في جـهاده وغبنه بين قومه ، . . . ووضوح الـتـفّكير والجرأة على العقائد الموروثة . . .»[3] . فعندما يستقيم منطق الفـرد ويتـضّح تفكيره ، كيف يمكن أن يُتـهّم بأنـه يقفـز من رأي إلى آخـر ! فإنْ فـعل ، يكون قـد أتم الحـديث عن الموضـوع الأوّل بمنطق سـوي ووضـوح في الـتّفكير . وهذا يعطيه حق الانتقال إلى موضوع آخر . نعتقد أنّ انتقاد العقّاد للزّهاوي كان من باب الـتـهّافت ، وأنّ غرضه كان إبداء اعتراضه الـظّاهري على الـدّارونيّة .

أمّا في ما يتعلّق بتأثير فرح أنطون على العقّاد ، فنعتقد أنّ مصدر ثقافة العقّاد في الأدب الـرّوسي كان «مجلّـة الجامعة» . ودلائل ثـقافته هذه نجدها ، في عـقـد الـثّـلاثينيّـات ، في حديثه عن حياة دستويفسكي[4] وسـجنه[5] فربّـما وجد شبهاً بينهما ، وبخاصّة بعد دخوله الـسّجن عام 1930 .

ويستشهد العقّاد في موضع آخر بتولستوي ، كان ذلك في الأربعينيّات ،

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، رجال عرفتهم ، ص 99 .

(2) م . ن ، ص 101 .

(3) م . ن ، ص 103-104 .

(4) دستويفسكي (1822-1881) ، أديب روسي في مصاف الأدباء العظام ، حكم عليه بالإعدام بتهمة الاشتراك في جمعيّة سياسيّة غير مشروعة ، وأعفي عنه في اللحظة الأخيرة(سلامة موسى ، هؤلاء علّموني ، ص 106) .

(5) عبّاس محمود العقّاد ، عالم الـسّدود والقيود ، ص 156 .

ويستعين به لإبراز نواقص المرأة وعيوبه[1] . كما يستشهد بديواني شعر لأديبين روسيّين ، كمثال للشّعر الرّوسي ، لإثبات أنّه شعر موزون مقفّى (ذو قافية)[2] وهدفه من ذلك ترسيخ مشروعيّة الشّعر العربي التّقليدي في مقابل الشّعر الحديث الّذي لا يتقيّد بوزن أو قافية .

لقد تأثّر العقّاد بالكثير من الشّخصيّات التّاريخيّة ، الّتي ربّما كان سبب تأثّره بها تماثل شخصيّته معها ، وفق رأي مصطفى صادق الرّافعي !

ففيما ادّعى العقّاد أنّ ما حفّزه على تأليف كتابين عن ابن الرّومي[3] ، «إنّه مجهول القدر مبخوس الحق ، . . .ورأيي فيه أنّه أعظم شعراء العالم بلا استثناء في ملكة الوصف التّصويري والعاطفة الممثّلة في قالب الحس والخيال ،»[4] . نجد بالمقابل ، أنّ الرّافعي يدّعي أنّ سبب حبّه لابن الرّومي هو تشابه أخلاقيّات كلّ منهما[5] .

لا شك في أنّ هذا السّبب هو أحد الأسباب الّتي دفعت العقّاد إلى ذلك ، ولكنّنا لا نجعله السّبب الرّئيسي ، كما فعل الرّافعي في نقده . ولا شك كذلك في أنّ هذا النّمط من الكتابة كان مرغوباً فيه عند جلّ قرّاء ذلك العصر ، وإلا لما وجد رواجاً كافياً لتسويغ نشره .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **هذه الشّجرة** ، ص 55 .

(2) سامح كريّم ، **العقّاد** : في معاركه الأدبيّة والفكريّة ، ص 81 .

(3) ابن الرّومي (835-896) شاعر عبّاسي ، كان مولى لأحد أمراء العبّاسيّين (بطرس البستاني ، **أدباء العرب** ، 276/2) .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 93 .

(5) مصطفى صادق الرّافعي ، **على السّفّود** ، ص 27 .

ب: ترجمـــات العقّـــاد والانعطافـــات الفكريّـــة

1 - ترجمـــات عبّـــاس محمود العقّـــاد

تتطلّب التّرجمة مقداراً رفيعاً من الثّقافة باللغة الأم، وبلغة التّرجمة على حد سواء؛ وموضوع التّرجمة هو جزء من البرنامج الفكري الثّقافي للمترجم أو للنّاشر. فإذا كان المترجم على اتّصال بموضوعات المادّة المترجمة وهواجسها، فإنّ ذلك يدعو إلى الاعتقاد أنّ المترجم قد وجد في الكتاب المترجَم موضوعاً له أهمّيّة معاصرة. وعندما يتحقّق ذلك الاتّصال مع مادّة التّرجمة، من قِبل جهة أخرى غير جهة المترجم، كناشر الكتاب مثلاً، فهو دليل آخر على راهنيّة موضوعات التّرجمة بالنّسبة للنّاشر بوصفها مادّة رائجة في السّوق، أو بوصفها آيديولوجيا يراد لها التّرويج.

إذن، نجد أنّ ارتباط المادّة المترجمة بعصر المترجم مسألة مهمّة، ومن شأنها أن تفتح باباً عظيماً قد يمهّد لنا السّبيل في سياق بحثنا عن ماديّة الفكر العربي المعاصر، وذلك كي نقوم باكتشاف ارتباطه بفلسفة القرن السّابع عشر الماديّة الميكانيكيّة على وجه الخصوص.

بدأ عبّاس محمود العقّاد التّرجمة في فترة مبكّرة، بدأها، فيما نعتقد، في العشرينيّات. وقد اتّخذت آنذاك هيئة ترجمات عن اللغة الإنجليزيّة لتقارير أصدرتها لجان الانتداب، ثم نشرت في الصّحف كموضوعات صحفيّة. قام العقّاد بعدها بنشر مقالات لترجمات في الأدب الغربي في العشرينيّات أيضاً[1]. ولكنّ هذه المقالات لم تكن منظّمة فكريّاً، إذ جاءت لتلبّي رغبات الصّحفي في البحث عن موضوعات مثيرة تشدّ انتباه القارئ. لذلك، قمنا بإهمالها!

---

(1) حمدي السّكوت، **أعلام الأدب المعاصر في مصر**: عبّاس محمود العقّاد، 238/5.

ربّما كانت التّرجمات المهمّة ، والموجّهة ، قد بدأت في منتصف الأربعينيّات ، وذلك عندما ترجم كتاب «عرائس وشياطين» ، ونشره عام 1944 ، وقد تضمّن مجموعة أشعار عالميّة . ثم تلاه ترجمة كتابه المشهور «فرانسيس باكون» عام 1945 . أمّا كتابه «بنجامين فرانكلين» الّذي نشر في القاهرة عام 1956 ، وتضمّن مقالات ترجمها العقّاد عن فرانكلين ، فقد كان مرتبطاً بعمله في مؤسّسة فرانكلين للنّشر ، وكان هدفه التّعريف بالمؤسّسة الّتي عمل فيها ، لا أكثر .

في كتابه «القرن العشرون : ما كان وما سيكون» ، الّذي نُشر عام 1959 ، نجد العقّاد يخصّص الباب الأوّل من الكتاب لتلخيص ترجمة أجزاء من كتاب «المائة السّنة التّالية» لأعضاء في مؤسّسة كليفورنيا للمباحث الفنّيّة[1] . فما هي موضوعات هذا الباب الّذي اهتم العقّاد بترجمته؟

تتحدّث فصول الباب الأوّل عن التّعليم ، وعصر الفضاء ومصير الإنسان ، وهي تذهب في اتّجاه تشاؤمي حول قدرة العلم على تدمير العالم . وهي نزعة عالميّة سادت بعد الحرب العالميّة الثّانية ، وبخاصّة بعد بداية التّسابق النّووي بين المعسكرين الكبيرين آنذاك . وفصل التّعليم فصل طويل يستعرض فيه آراء العلماء في تربية الأجيال الحديثة ، وهي مشاريع هدفها النّهائي « أوشكت أن تكون وحدة للكرة الأرضيّة . . .»[2] . ولكن ، ما هي آليّات توحيد شعوب الكرة الأرضيّة؟

يجيبنا العقّاد أنّ هذه الآليّات تتمثّل في ارتقاء النّظام الاجتماعي في الأمّة . ويتّضح ذلك من قوله : الطّوائف والجماعات « تميل إلى التّوازن والتّعاون أو إلى التّقارب والتّضامن كلّما ارتقى النّظامالاجتماعي في

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **القرن العشرون** : ما كان وما سيكون ، ص 9 .

(2) م . ن ، ص 73 .

الأمّـة . . »[1] ولكنّ العـقّـاد لا يخـبـرنا عن درجـات الارتقـاء في النّـظم الاجتمـاعيّة . هل هي الـرّأسـمـاليّـة أم الاشـتـراكـيّـة ، أم غيـرهمـا ؟ إنّ هذه الـتّـرجمة توحي لنا بترويج للنّـظام الـرّأسمـالي الأميركي ، وفيها تمييع للصّراع الـطّبقي الـّذي تقوم عليه النّظريّة الاجتماعيّة الاشتراكيّة ، وذلك كما اتّضح لنا من تفصيلات الباب بجمله .

نجد أنّ أعماله المترجمة ، في الأعوام الّتي عاشها من السّتينيّات ، قد دارت حول فلك الأدب الغربي . نذكر من تلك التّرجمات كتابه عن«شاعر أندلسي» حصل على جائزة دوليّة ، وقام بنشر الكتاب عام 1960 . ربّما كان دافع هذا الكتـاب تأثّره بالأدباء الحـاصلين على الجوائز العـالميّـة ، وذلك إثر حصوله على جائزة الـدّولة الـتّـقديريّة عام 1959 . وأخيراً ، وفي عام 1963 ، قام بترجمة قصص قصيـرة لكتّـاب أميركيّين ، مع سرد نبذة قصيرة عن حياتهم[2] .

إنّ أهم أعمـال العقّـاد المترجمة ، كتابه «فرانسيس باكون : مجرّب العلم والحياة» . ويبدو لنا أنّ أهمّيّة فرانسيس بيكون ، التي تبدّت للعقّـاد آنذاك ، كانت من جهة أنّه قد نُسب إليه بناء العلم الحديث على أساس التّجربة والاستقصاء . وتنبع أهمّيّة اهتمـام العقّـاد به ، في اعتقادنا ، من التّشابه الكبير بين عصر بيكون والعصر الّذي عاش فيه العقّـاد في جوانب عديدة . إذ نجده يحدّثنا بإسهاب عن عصر الرّشد في القرن السّابع عشر : «إنّما انطلق العـقـل البشـري من عـقـاله في ذلك العـصـر العـجـيب ليُـقـبـل على كل مجهول . . .» [3] .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **القرن العشرون** : ما كان وما سيكون ، ص 78 .

(2) حمدي السّكوت ، **أعلام الأدب المعاصر في مصر** : عبّاس محمود العقّاد ، 237/5 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **فرنسيس باكون** : مجرّب العلم والحياة ، ص 11 .

لقد أصبح العلم في ذلك العصر علماً مفيداً ، امتزج بالمعيشة ، وغدا يعين الأفراد والأمم على الحياة . وهذه الصّحوة الإنجليزيّة في القرنين السّادس والسّابع عشر تماثل الصّحوة المصريّة في عصر العقّاد من جوانب عديدة ، وبخاصّة حركة الإصلاح الدّيني والتّجديد في الفهم الدّيني ، انحسار نفوذ رجال الدّين ، هدم الأوهام ، وإعمال العقل في الطّبيعة! لقد برّر العقّاد كل مساوئ فرانسيس بيكون : « . . . لأنّ الشّهرة أو ارتقاء المناصب تجاوبٌ بين الرّجل وأهل زمانه . . »[1] .

وقد قبل العقّاد بهذه المساوئ جميعها على اعتبار أنّها نتاج موضوعي لروح العصر ومتطلّباته المعاشيّة . وقد غفر كل خطايا بيكون ، حتّى الرّشوة الّتي اتّهم بها ، وقد برّرها لأنّها كانت شائعة بين قضاة زمانه[2] إذن ، نستطيع القول إنّ العقّاد كان براغماتيّاً في فهمه للتّاريخ .

وإذا نظرنا إلى عناوين المقالات الّتي ترجمها العقّاد عن فرانسيس بيكون ، نجد أنّ أغلبها في الأخلاق والسّياسة .

نقرأ مقالات في الحق ، الحب ، الحسد ، الحمد والثّناء ، الإلحاد ، الظّن ، الانتقام ، المكر ، ونحو ذلك . وفي السّياسة ، نقرأ مقالات في الفتن والقلاقل ، المناصب الرّفيعة ، عظمة الممالك والدّول ، الشّدّة ، الصّداقة ، الملك هنري السّابع ، ونحو ذلك .

وتشير هذه العناوين إلى دولة فتيّة تسعى إلى شق طريقها في عالمي السّياسة والأخلاق . وهي صفة تنطبق على عصري بيكون والعقّاد على حدٍ سواء .

وعليه ، نستطيع القول إنّ ترجمات عبّاس محمود العقّاد لم تكن مشروعاً رئيساً لديه ، بل جاءت في سياق عمله الصّحفي في البداية ، ثم جاءت في

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، فرنسيس باكون : مجرّب العلم والحياة ، ص 44 .

(2) م . ن ، ص 49 .

وقت لاحق انتقائيّة ومحصورة في عدد قليل من الكتب ، ذلك إذا ما وضعناه في مقابل إنتاجه التـأليفي الكبير .

كما جاءت بعض ترجمات العقـاد تسويقاً للثّقافة الأميركيّة ، وتعميقاً لمفهوم وحدة الشّعوب العالميّة . وهذه ظاهرة خطيرة من شأنها تغييب علاقة التّبعيّة الّتي تقوم بين الدّول الرّأسماليّة المركزيّة والدّول الطرفية التّابعة ، إذ أنّ محاولة تقليد الثقاة الأميركية في ظل الارتباط البنيوي بين المراكز والأطراف ، ليست بعيدة عن نظرية «اللحاق بالغرب» التي تحدّثنا عن فشلها في الباب الأول . وتتدعّم وجهة نظرنا هذه بمعرفة أنّ ترويجه الثقافة الأميركيّة فيما بعد لم يؤثّر في الشّعب المصري تأثيراً ملموساً ، ربّما لاختلاف الإشكاليّة المفهوميّة ، ولاختلاف الإشكاليّات والمسائل الّتي طرحتها القصص الأميركيّة . ودليلنا في ذلك هو عدم رواج هذه التّرجمات . ويمكننا القول أيضاً إنّ تنبّه عبّاس محمود العقّاد إلى أهمّيّة فرانسيس بيكون ، حوالى نهاية الحرب العالميّة الثّانية ، يعكس التّشابه بين العصرين ، الأمر الّذي أدّى إلى انجذاب عفوي دفع العقّاد في اتّجاه دراسة ذلك العصر وأخذ العبر منه .

ويمكننا ، بطريقة أخرى ، تفسير اهتمام العقّاد بيكون ، في تلك المرحلة الفكرية بالذّات ، أنّ فكر العقّاد اصطدام بالواقع الموضوعي الّذي ساد في مصر آنذاك ، فارتد من مواقف فكرية قريبة من القرنين التّاسع عشر والعشرين إلى فلسفة أقرب إلى المادّيّة الميكانيكيّة التي سادت في إنجلترا في القرن السّابع عشر .

ومهما يكن من أمر ، فسوف نحاول أن نضع تجربة العقّاد في التّرجمات ، إلى جانب بحثنا في بيئته وثقافته ، وذلك كي نستمد منها المعلومات الّتي من شأنها أن تكون مرشداً لنا في بحثنا القادم عن الانعطافات الفكريّة المهمّة الّتي عصفت بفكره!

2- الانعطافات الفكريّة

من الصّعب الاسترشاد بإنتاج العقّاد الفكري للاستدلال على الانعطافات المهمّة الّتي عصفت بفكره! والسّبب هو اعترافه الآتي : « أكتب أكثر المقالات الصّحفيّة للمجلات الأدبيّة باقتراح من الزّملاء المشرفين على تحريرها ، وأرحّب بهذه الطّريقة كل التّرحيب لأنّني عرفت بالتّجربة الطّويلة أنّ محرّر المجلّة أولى باقتراح موضوعاتها ، وأقدر على اختيارها . . .»[1] .

نستدل ممّا سلف أنّ المسألة مرتبطة بأهداف سياسيّة واجتماعيّة موجّهة ، تعمل بشكل منظّم على بث أفكار الانتماء السّياسي للمجلّة أو الصّحيفة . وعندما يُعرض على الكاتب موضوع معين في إطار برنامج سياسي محدد مسبقاً تختاره المؤسّسة الصّحفيّة ، هل يستطيع الكاتب أنّ يُعبّر عن آرائه الشخصيّة تعبيراً صادقاً؟ فربّما تصبح أهدافه الأهم متمثّلة في قدرته على الإقناع ، وفي مهارته لعرض مادّة الموضوع على هيئة تبهر القارئ .

ويعترف العقّاد أنّ بعض الكتب الّتي ألّفها جاءت تلبية لرغبة دور نشر مختلفة ، مثل كتبه :

«شكسبير» ، «برنارد شو» ، «بنجامين فرنكلين» ، «عقائد المفكّرين» ، وغيرها[2] . وهذا يزيد من صعوبة البحث عن الانعطافات المهمّة في حياته الفكريّة .

وتصبح المهمّة في غاية المشقّة عندما يعترف العقّاد أنّ كتبه المقرّبة إلى قلبه لا تخلو من اصطناع ؛ فكتابه عن سعد زغلول يتضمّن سيرته الّتي« ظهرت في زمن لا تظهر فيه حقائق الحكم والمحكومين ، فمن الخير أن تعاود وأن

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، أنا ، ص 91 .

(2) م . ن ، ص 95 .

يزاد عليها ما لم يكن يزاد في عهد أحمد فؤاد . . .»[1] .

والحق أنّ البحث قد أصبح في غاية الصّعوبة عندما اكتشفنا ، إضافة إلى كل ما سلف من معوّقات ، أنّ العقّاد عمد إلى طمس بعض إنتاجه ، وإلى تدمير البعض الآخر منه . وقد تمكّن من تحقيق ذلك ، إمّا بحذفه في الطّبعات اللاحقة ، أو بتدميره قبل طبعه .

هذه الأحداث نجدها موثّقة في كتابه «ساعات بين الكتب» ، توثيقاً يوهم القارئ بأنّ المادّة المفقودة قد ضاعت منه .

ولكنّنا نعتقد أنّ المسألة ليست في هذه البساطة ، وليست على ذلك النّحو من السّذاجة . ففي بعض الحالات ، كان يدّعي العقّاد أنّ بعض المواد أضاعها مرّتين ، فهل هذا صحيح ، أم أنّه تمويه لإخفاء مواقف له ، ونزعات ، لم يشأ أن ينشرها أمام الجمهور؟

يتحدّث العقّاد عن فقدان بعض الأجزاء من كتابه «ساعات بين الكتب» الّذي نشر الجزء الأوّل منه عام 1929 : (. . لأنّ «ساعات بين الكتب» الّتي كتبتها في أسوان ضاعت مرّتين ولم يبقَ منها غير خمسين أو ستّين صفحة . . .»[2] وكتاب عن المرأة ، سمّيته «الإنسان الثّاني» ولم يبقَ منه كذلك غير صفحات»[3] .

نميل إلى الاعتقاد أنّها قد تمّ تدميرها عن سبق إصرار وتعمّد . ذلك لأنّ هذه الحادثة نجدها تتكرّر في ديوانه الشّعري ، فقد استبعد العقّاد من الجزء الأوّل ، في طبعته الثّانية ، قصيدتين «إحداهما داليّة نبذها لأنّها- كما يقول- تعبّر عن دفعة من دفعات الفكر لم يبقَ لها في نفسه سند سليم ، ولا مسوّغ مقبول ، لأنّها كانت تمثّل نوبة فلسفيّة مادّيّة . . كما استبعد من شعره كل ما

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 106 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **حياة قلم** ، ص 142 .

(3) م . ن ، ص 142 .

يدل على رأي سلبي أو إنكار أو تشاؤم . .»[1] .

فمن المستبعد إذاً ، أن تكون مسألة فقدان المخطوطات مجرّد مصادفة !

في ثورة 1919 ، كان العقّاد ممثّلاً حقيقيّاً للطّبقة النّاشئة في مصر ، وكان شديد الطّموح للثّقافة الغربيّة ، ولكنّه تمسّك بالثّقافة التّقليديّة ، وذلك «كي ينتمي إلى وطن روحي له جذور وتاريخ . .»[2] . ربّما جاءت ثورة 1919 لتتوّج جهاد العقّاد الوطني ، ولتعبّر عن تمثيل حقيقي لكاتب الثّورة الّذي عبّر عن طموحات طبقة وسطى ناشئة ، برجوازيّة الطّابع ، رأسماليّة الطّموح والتّوجهات ؛ طبقة من الأفنديّة والمثقفة ونحو ذلك من النّاشئة الّذين كان لهم طموحات مختلفة عن طموحات الثّورة العرابيّة وشعاراتها الّتي كان طابعها فلاحيّاً . إذ كان هدف العقّاد حمل مشروع هذه الطّبقة والتّفاني في محاولة بناء اقتصاد مصري رأسمالي .

لقد عبّر العقّاد « عن طبقة الأفنديّة الّذين يملكون الوعي ولا يملكون شيئاً آخر لأنّهم محرومون من كل الامتيازات»[3] وفي هذه الفترة بالذّات - نهاية الحرب العالميّة الأولى- كتب أعظم إنتاجه المادّي المتمثّل في قصيدة «ترجمة شيطان» . لقد ظل العقّاد مخلصاً لفكره المادّي ، بدءاً من كتابه «خلاصة اليوميّة «وانتهاء بقصيدته» ترجمة شيطان» ، أي حتّى نهاية العقد الثّاني من القرن العشرين . ولكنْ ، حوالى نهاية العشرينيّات ، بدأت إرهاصات التّحوّل الفكري تلوح في الأفق . فربّما تكون «ترجمة شيطان» قد أعادت العقّاد إلى إنجلترا في القرن السّابع عشر ، حيث وجد تشابهاً كبيراً بين التّراث الإنجليزي السّياسي والفكري ، وحال مصر آنذاك!

ربّما رأى العقّاد أنّ زعيم ثورة مصر عام 1919 هو نفسه كرومويل زعيم

---

(1) عبد الحي ذياب ، **عبّاس العقّاد ناقداً** ، ص 113 .

(2) رجاء النّقاش ، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 26 .

(3) م . ن ، ص 26 .

الثّورة الّذي أطاح بالملك الإنجليزي عام 1648 . وربّما رأى نفسه شاعر الثّورة ، كما كان ملتون (Milton)[1] شاعر ثورة كرومويل في إنجلترا ، أو كما كان عبد الله النّديم[2] خطيب الثّورة العرابيّة المفوّه في مصر .

ولن نغفل عن ذكر اعترافه بأنّه كان يود لو أنّه رُسم أمير للشعراء بدلاً من أحمد شوقي[3] ؟ ففي كتابه «شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي» ، نلاحظ كيف وضع العقّاد أحمد شوقي آخر الشّعراء الّذين تناولهم بالبحث . ويذكّرنا العقّاد أنّ أحمد شوقي قد ساهم في رفع «شعر الصّنعة إلى ذروته العليا ، وهبط شعر الشّخصيّة . . .»[4] .

أفرزت الثّورة سعد زغلول ، أحد عباقرة العقّاد[5] الّذي التزم له العقّاد بالولاء . وفيما وافق زعيم الثّورة على التّفاوض مع الانجليز ، رفض الحزب الوطني ذلك ، ورفع شعار لا مفاوضات إلا بعد الجلاء[6] ، وبالرّغم من ذلك فقد ظل العقّاد مخلصاً لزعيم الثّورة .

---

(1) ملتون (1608-1674) ، شاعر إنجليزي في مصاف شكسبير ، اشتهر بأشعاره الملحميّة الطّويلة (Douglas Bush, "Milton, John", in **Encyclopaedia Britannica**, 12/204-209) .

(2) عبد الله النّديم (1845-1896) ، ولد في الإسكندريّة ، عمل في الصّحافة والسّياسة ، وانضم إلى جمعيّة «مصر الفتاة» ، أسّس أكثر من صحيفة سياسيّة (علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكريّة عند العرب** ، ص 103) .

(3) أحمد شوقي (1868-1932) ، أبوه كردي وأمّه تركيّة ، ارتبط بالقصر ، ولقّب أمير الشّعراء (عبد الرّحمن الكيّالي ، وغيره ، **الوافي في تاريخ الأدب** ، ص 120) .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي** ، ص 131 .

(5) عظّم العقّاد سعد زغلول في كتابه عن سيرته ، وهذا ينسجم مع تعظيم العقّاد للعبقريّات الفرديّة . ولكنّ سعد زغلول ، عندما كتب عن نفسه في مذكّراته ، قال إنّه كان يلعب القمار ، وإنّه قد تمكّن منه (رجاء النّقّاش ، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 240) .

(6) م . ن ، ص 318 .

وكان العقّاد تعبيراً موضوعيّاً عن مصالح الطّبقات الصّاعدة ، بدليل أنّه لم يتنازل عن المطالبة بالدّستور . إذ استمرّت مناداته بالدّستور ، الّذي من شأنه أن يحمي مصالح هذه الطّبقة الصّاعدة ، إلى أن تمّت صياغة دستور عام 1923.

ولكنْ ، ما لبث أن تم إسقاط الدّستور بتآمر من الملك والإنجليز معاً . وعندما أصبح العقّاد يتطاول على الملك ، تم إيداعه السّجن عام 1930 . ويبدو أنّه خرج من السّجن يحمل في طيّات أفكاره نواة مشروع سياسي جديد ، ما لبث أن ظهر بوضوح حوالى منتصف الثّلاثينيّات .

خرج العقّاد عن حزب الوفد في عام 1935 ، وعمل مع مجلّة «روز اليوسف» ضد الوفد . وبدأ مرحلة

جديدة أبدى فيها تعاطفاً مع حزب «مصر الفتاة» ، وهو حزب قريب من الفاشيّة . أمّا بعد ثورة 1936 ، وعندما أصبحت معركة الشّعب العدالة الاجتماعيّة في الخبز والتّعليم والعلاج ، انضم إلى الرّجعيّة[1] فهل معنى ذلك أنّه كان يدافع عن مصالح طبقات الأقلّيّة ضد الأكثريّة ؟ ربّما كان الأمر كذلك ، إذ أصبح من ألدّ أعداء الفكر اليساري بعد هذا التّاريخ !

وبالرّغم من أنّ معاهدة 1936 مع الإنجليز أدّت إلى تقديم بعض التّنازلات للمصريّين ، فإنّ الحزب الوطني وحزب مصر الفتاة رفضا التّوقيع عليها .

وفي تلك الفترة (1935-1937) كان العقّاد متعاطفاً مع حزب مصر الفتاة[2] ، الّذي رفع شعار «مصر فوق الجميع» ، وكان يحاول تقليد الحزب النّازي الألماني[3] ، في جانب من نشاطاته السّياسيّة !

وفي عام 1937 ، انشق السّعديّون عن الوفد ، وانضم إليهم العقّاد ، وارتبط

---

(1) رجاء النّقّاش ، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 59 .

(2) م . ن . ، ص 141 .

(3) م . ن . ، ص 136 .

بهم حتّى نهاية المرحلة الحزبيّة الّتي فرضها عبد النّاصر عام 1954 .

ولكنْ ، لماذا ابتعد العقّاد عن المطالب الشّعبيّة بعد عام 1937 ، في الوقت الّذي كان فيه طه حسين يترك صفوف الرّجعيّة ، أي حزب الأحرار الدّستوريّون ، ويقترب من الشّعب[1] ؟

نعتقد أنّ تنقّل العقّاد بين الأحزاب يعود إلى مواقف قادة الأحزاب الشّخصيّة ، لا إلى أسباب سياسيّة . فإنّ هذا التّنقّل الغريب من «الوفد» إلى « الأحرار الدّستوريّين»(الرّجعيّة) ، إلى»مصر الفتاة «(الفاشيّة) ، لا يمكن تفسيره طبقيّاً ، وهو أقرب إلى التّأثّر الشّخصي بسعد زغلول (كان أوّل مكان زاره العقّاد بعد خروجه من السّجن هو قبر سعد زغلول) ، وبالنّقراشي[2] الّذي كان يحترم العقّاد ويقدّره تقديراً كبيراً . فقد كان العقّادُ يحب الّذين يقدّرونه ويرفعون من شأنه ، لذلك ، نعتقد أنّ تنقّله بين الأحزاب كان ، في جانب مهم منه ، نتيجة تأثّره بقياديّي تلك الأحزاب .

ربّما تكون هذه النّزعة الشّخصيّة ، وحبّه للعظماء من النّاس ، هو الّذي ساهم في كرهه للاشتراكيّة . ففي عبقريّاته ، لا تجد حديثاً عن جماهير مؤمنة ، بل عن عبقريّات فرديّة . لقد فسّر التّاريخ بإنجازات العباقرة من الشّخصيّات .

وفي عام 1944 ، نجده يتعيّن في مجلس الشّيوخ تعييناً . ربّما كان ذلك من نتائج ميله نحو الرّجعيّة والسّراي[3] . كان العقّاد رجعيّاً من حيث أنّه لم يدعُ إلى مجّانيّة التّعليم أو إلى تعليم المرأة ، بل كان يعتبر تدهور حال المرأة من صنع الطّبيعة نفسها[4] .

---

(1) رجاء النّقّاش ، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار** ، ص 159 .

(2) محمود النّقراشي وأحمد ماهر قادا الانشقاق عن حزب الوفد وشكّلا الحزب السّعدي (م . ن ، ص 141) .

(3) م . ن ، ص 149 .

(4) م . ن ، ص 176 .

ما يلفتنا هو أنّ العقّاد، بعد ارتباطه بالحزب السّعدي عام 1937، كان يتحالف مع حلفاء السّراي والأحزاب الرّجعيّة، ويتحالف أيضاً مع أعداء حزب الوفد. وهذا التّحالف كان واضحاً مع الأخوان المسلمين الّذين بدأوا يعملون في القاهرة عام 1932، ونشطوا في مجلّة «النّذير»[1] .

أمّا دليلنا على التّحالف المزعوم فهو عدم اصطدام العقّاد معهم في البداية، بيد أنّ العداء بدأ يظهر عندما خرجوا عن سيطرة السّعديّين، فقرّر القصر وحزبه السّعدي ضربهم. كان ذلك عام 1948. بعد هذه الحادثة فقط بدأ العقّاد يحاربهم ويلقّبهم «خُوّان المسلمين»[2] .

أمّا في ما يتعلّق بعلاقته مع الانجليز، ففي خضم الحرب العالميّة الثّانية، كان يقول إنّ الإنجليز هم الحلفاء الطّبيعيّين للمصريّين. وقد وزّع الإنجليز كتابه عن هتلر (Hitler) في العالم العربي، الأمر الّذي دعا النّاس إلى الظّن أنّه عميل للإنجليز[3] .

ربّما اضطرّ العقّاد إلى التّودّد للإنجليز في فترة كانت جيوش ألمانيا تقترب من مصر، وكانت تهدّده شخصيّاً بالقتل علناً عبر وسائل الاعلام.

وبعد انتهاء الحرب العالميّة الثّانية، بدأ مرحلة جديدة كانت إحدى سماتها البارزة محاربة الشّيوعيّة. وقد لفتنا عدم رد الماركسيّين العرب على كتابات العقّاد القاسيّة جداً، باستثناء رد أبو سيف يوسف[4] .

ومهما يكن من أمر، فقد استمر العقّاد سعديّاً حتّى بعد ثورة 1952 بسنتين، أي لغاية زمن حلّ عبد النّاصر الأحزاب جميعها.

---

(1) رجاء النّقّاش، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار**، ص 293 .

(2) م . ن ، ص 307 .

(3) م . ن ، ص 160-161 .

(4) رد عليه الماركسي أبو سيف يوسف في كتاب «حول الفلسفة الماركسيّة»، عام 1946، وبيّن تهافته وعدم فهمه الدّقيق للماركسيّة (م . ن ، ص 192-204) .

خلاصة القول إنّ انطلاقة عبّاس محمود العقّاد كانت من نتاج الواقع الموضوعي وظروف العصر الّذي عاش فيه وترعرع في أحضانه. لقد أفرز المجتمع عقّاداً عبّر عن مصالح طبقات وطنيّة صاعدة في ظل الاحتلال الإنجليزي؛ طبقات لها مصالحها الطّبقيّة، وتحالفاتها، وطموحاتها الوطنيّة. لذا، كان يجمع بين الرّجعيّة والوطنيّة والفاشيّة والاستقلاليّة. لقد بدأ ماديّ التّفكير والنّزعات، متأثّراً بالتّراث الماديّ الأوروبّي، لكنّه ما لبث أن اصطدم مع السّلطة في معرض دفاعه عن حقوق طبقته الدّستوريّة، وفي معرض اصطدامه بالواقع الحسّي المعاش، فآل إلى السّجن عام 1930 وبعد فترة من الحيرة، خرج عن حزب الوفد عام 1935.

بعد تعاطفه مع حزب «مصر الفتاة» لمدّة سنتين، ارتبط بالحزب السّعدي عام 1937، فانجرّ إلى الارتباط بالإخوان المسلمين، وبالسّراي، وبالرّجعيّة. ولم يبدأ عداءَه للإخوان إلا بعد عام 1948، بالرّغم من أنّهم لم يبدوا أي عداء للإنجليز بين عامي 1927 و 1948؛ العام الّذي رفع فيه العقّاد شعار الحرب عليهم[1].

لا نشك في أنّ عام سجنه كان منعطفاً مهمّاً في حياته، حيث بدأت أعماله بعدها تتّسم بالشّخصانيّة والعبقريّة الفرديّة. بدأت بكتابه ابن الرّومي، مروراً بالعبقريّات، ولغاية عام 1945، عندما نشر كتابه فرانسيس باكون: مجرّب العلم والحياة.

ربّما يكون عام 1945 منعطفاً جديداً آخر في حياة العقّاد، إثر انتهاء الحرب العالميّة الثّانية، وبروز العلم كسلاح للسّيطرة على الطّبيعة وعلى الشّعوب في آن معاً. لقد ألهمت سطوة العلم على الطّبيعة العقّاد بإرث بيكون.

وتظهر بعد ذلك مؤلّفات ذات طابع عالمي مقارنة بما سبقها، مثل: «هذه

---

(1) رجاء النّقّاش، **عبّاس العقّاد بين اليمين واليسار**، ص 315.

الشّجرة» و«الإنسان الثّاني» ، «أثر العرب في الحضارة الأوروبّيّة» ، «غاندي» ، «عقائد المفكّرين في القرن العشرين» ، «برنارد شو» ، «فلاسفة الحكم في العصر الحديث» ، ونحو ذلك .

بعد انتهاء الحرب العالميّة الثّانية ، بدى تأييده واضحاً للدّول الغربيّة الرّأسماليّة الّتي انتصرت في الحرب . فبدأ في محاربة الفلسفة الماركسيّة استكمالاً للتّحالف الّذي بدأ به مع الدّول الرّأسماليّة قبل ذلك بسنوات !

وتزامن مع هجومه على الفلسفة الماركسيّة إصدار مؤلّفات تراثيّة إسلاميّة رفعت من شأن الثّقافة العربيّة والإسلام ، ربّما تكون قد بدأت مع كتابه «الدّيمقراطيّة في الإسلام» عام 1952 ، وانتهت عام 1964 برحيله . وقد يكون عام 1952 ، عام دخوله في مرحلة فكريّة جديدة أخرى ، سمتها العامّة التّحول من مهاجمة

الفلسفة الماركسيّة إلى مهاجمة الشّيوعيّة بوصفها نظاماً سياسيّاً ، وذلك من خلال طرح البديل الإسلامي للدّولة .

وفي عام 1956 ، أي بعد حرب السّويس ، يبدو أنّ المنعطف الجديد قد ازداد حدّة وذلك بإعلانه الحرب على الشّيوعيّة ، وعلى الدّولة السّوفياتيّة بخاصّة . فكتب «مذهب ذوي العاهات» و «الشّيوعيّة والإنسانيّة» عام 1956 ، ثم «لا شيوعيّة ولا استعمار» عام 1957 .

خاتمة الفصل الأول

لم يصطدم العقّاد بالحضارة الأوروبّيّة دفعة واحدة ، بل كان لقاؤهما تدرّجيّاً . وفي هذا الأثناء كان ينشأ ، في ظل بيئتيه الخاصّة والعامّة ، على ثقافة تراثيّة ، إلى جانب الثّقافة الوطنيّة في مجابهة الاستعمار والتّفرقة الوطنيّة .

انطلق العقّاد من بيئة وطنيّة كانت لها طموحات طبقيّة ، وقد عبّر عن هذه «الطّبقة» النّاشئة الّتي لم تكن تمتلك شيئاً مهمّاً . وتمظهر هذا التّعبير من خلال التّثقيف الذّاتي الموسوعي ، والكتابة في الصّحف ، والانتماء إلى الأحزاب السّياسيّة ، والمطالبة بالدّستور .

كانت ميوله السّياسيّة أقرب إلى حزب الأمّة ، وكانت دعواته تؤمن بالإصلاح التّدرّجي . وقد تغيّرت انتماءاته الحزبيّة كثيراً ، ولكنّنا لاحظنا استقلاليّة في أفكاره لم تستطع أي من الأحزاب التّعبير عنها تماماً . ارتبطت أغلب ترجماته بعمله الصّحفي ، باستثناء كتاب «فرانسيس باكون» . والمدقّق في نوعيّة التّرجمة ودقّتها ، وذلك بمقارنتها مع الأصل[1] ، يجدها من نوعيّة رفيعة المستوى ، فيتساءل : لماذا لم يستمر العقّاد في التّرجمة طالما كانت له هذه الموهبة الكبيرة في التّرجمة عن الإنجليزيّة؟

يبدو لنا أنّ السّبب هو عدم الاهتمام الشّعبي بهذه النّوعيّة من التّرجمات ، بدليل أنّ أيّاً من كتبه المترجمة لم يطبع أكثر من مرّة واحدة .

ونتيجة محاولاتنا تصنيف المراحل والانعطافات الفكريّة الّتي عصفت بفكر العقّاد ، انتهينا إلى تصنيفها في أربع :- المرحلة الأولى تنتهي حوالى عام 1930 ، وهو العام الّذي سجن فيه . وطابع هذه المرحلة الفكري ، فلسفي ومادّي . وتتوافق بداية مرحلته الفكريّة الثّانية مع الأزمة الاقتصاديّة العالميّة الّتي بدأت في نهاية

---

(1) تمّت المقارنة بالنّص الأصلي في كتاب :

Francis Bacon, **A Selection of his works**; Edited by S. Warhaft

العشرينيّات واشتدّت حدّة في الثّلاثينيّات في أوروبّا وأميركا، وانتهت بظهور الأحزاب الأوروبّيّة الشّوفينيّة، وبتفجّر الحرب العالميّة الثّانية.

إذن، ننطلق في مرحلة ثانية من حياته الفكريّة حوالى ذلك التّاريخ لتنتهي عام 1945 . تتّسم هذه المرحلة باهتمامه البالغ بالشّخصانيّة والعبقريّات الفرديّة في التّاريخ. ربّما تكون من أسبابها انتماؤه الطّبقي، وما يترتّب على ذلك من تحالفات سياسيّة. وطابع هذه المرحلة يكشف لنا عن ارتداد في مواقفه المادّيّة.

أمّا المرحلة الثّالثة، فتبدأ حوالى نهاية الحرب العالميّة الثّانية، وتنتهي حوالى عام 1952، عام الثّورة النّاصريّة، وسمتها الكتابات العالميّة الطّابع.

وأخيراً، ينزلق العقّاد في مرحلة جديدة سمتها الكبرى الهجوم على الشّيوعيّة، دفاعاً عن النّظام الرّأسمالي العالمي والمحلّي معاً، إضافة إلى سمة التّعظيم بالتّراث العربي الإسلامي.

خلاصة القول إنّ العقّاد بدأ مادّيّاً، كرد فعل طبيعي على الظّروف الطّبيعيّة المحيطة به، ولكنْ ما لبث أنّ بدأ يعود إلى إحياء الشّعور الوطني والتّاريخي في مجابهة الفكر الغربي المهيمن. ما لبث أيضاً أن انخرط في الفكر الرّأسمالي العالمي الّذي هيمن بعد الحرب العالميّة الثّانية، بقوّة لم يشهد لها التّاريخ مثيلاً. ومن أشكال هذا الانخراط وتعبيراته هجومه على الأنظمة الاشتراكيّة بعامّة.

في ظل التّجربة النّاصريّة الّتي لم تلبّ طموح العقّاد، يبدو أنّه اعتقد أنّ الحلاّن السّياسيوالاجتماعي ينبغي أن يرتبطا بالتّراث التّقليدي. لذلك، نجده يدخل طوراً أخيراً سمته العامّة التّعظيم بالتّراث العربي الإسلامي وإشراكه في الحياة العمليّة بالتّدرُّج، إلى أن أصبح فيما بعد معياراً للحق!

وسوف نتحقّق من مدى مطابقة هذا التّصنيف المبدئي لمراحل تطوّر فكر العقّاد، وذلك من خلال مناقشة مسائل وإشكاليّات مختلفة في الفصلين اللاحقين.



الفصل الثّاني

الفكر المادّي في نماذج من كتابات العقّاد



تمهيد

سوف ندرس في هذا الفصل نماذج مختارة من كتابات متنوّعة لعبّاس محمود العقّاد، وذلك بهدف البحث عن العناصر الماديّة في فكره وتأثرها بالفكر المادّي العالمي بعامّة.

ونعتزم تحقيق ذلك من خلال دراسة مواقفه من بضع مسائل مختارة في العلم الطّبيعي، وأخرى في العلم الاجتماعي.

تشتمل مسائل العلم الطّبيعي، الخاصّة بالفقرة الأولى من هذا الفصل، على ثلاث مسائل، هي: نشوء الكون، دبيب الحياة الأوّل في الجماد، والمادّة وظواهرها.

وقد افترضنا أنّ الخوض فيها سيكون أكثر وضوحاً، ودقّة، ومباشرة، من مسائل العلم الاجتماعي، لذا، ارتأينا معالجتها أوّلاً. أمّا مسائل الفقرة الثّانية، فهي أربع: موقف عبّاس محمود العقّاد من مسألة إحياء التّراث المادّي، موقفه من إحياء التّراث التّقليدي، مسألة اللغة، وأخيراً، موقفه من النّشوئيّة.

ويتجاوز هدف البحث في هذه المسائل اكتشاف الفكر المادّي عند العقّاد إلى التّحضير لاستقصاء تأثّر هذا الفكر بالفلسفة الماديّة الإنجليزيّة للقرن السّابع عشر، وهو موضوع الفصل الثّالث من هذا الباب. وأيضاً، يتجاوزه إلى التّحقق من مدى انسجام مواقفه من المسائل المتنوّعة مع المراحل الفكريّة المختلفة الّتي توصّلنا إليها في الفصل الأوّل.

أ: مسائل العلم الطبيعي

1- نشوء الكون

في كتبه المبكّرة، يعزو العقّاد للقوى المختلفة الدّور كلّه في أحداث الكون وظواهره كما جاء في قوله: «إنّ كل ظواهر هذا الكون، علويها وسفليها، ظاهرها وباطنها نتيجة تفاعل «القوى» المختلفة. وكذلك الأمر في الاجتماع البشري»[1].

ولكنْ، ما هي هذه «القوى» الّتي يحدّثنا عنها العقّاد، هل هي قوى طبيعيّة ماديّة، أم أنّها قوى فوق طبيعيّة؟ وبما أنّ نشوء الكون ظاهرة من ظواهر هذا الكون، فهل كانت القوى الماديّة أيضاً سبب نشأته؟

نعتقد أنّ ما عناه عبّاس محمود العقّاد في المرحلة الفكريّة الأولى من مراحل حياته الفكريّة هو القوى الطّبيعيّة الماديّة الخالصة، ودليلنا في ذلك أنّه في مرحلة مبكّرة من مراحل أطواره الفكريّة كان يُفسّر الظّواهر الطّبيعيّة جميعها بعلل طبيعيّة خالصة، وذلك كما يتّضح لنا في قوله: «إنّ حوادث الكون كلّها تطبق على عوامل ونواميس مطّردة ... بل إنّ تعليلها بعلّة طبيعيّة أقرب دائماً من تعليلها بعلّة من وراء الطّبيعة»[2]. ولمّا كان نشوء الكون حادثة من حوادث الكون، فيسعنا القول إنّ العقّاد فسّر نشوئه بعلّة طبيعيّة خالصة.

إذن، يرجّح العقّاد العلل الطّبيعيّة في تفسير حوادث الكون ونشوئه. وهذا موقف ماديّ يُفسّر ظواهر الكون في مجموعها بعلل طبيعيّة ماديّة. ولكنّ موقفه هذا كان عام 1911 في كتابه «خلاصة اليوميّة»، فهل استمر موقفه هكذا في

---

(1) عباس محمود العقّاد، **خلاصة اليوميّة والشّذور**، ص 11 .

(2) م . ن ، ص 93 .

الأعوام اللاحقة حول مسألة نشوء الكون، أم أنّه شابه التّغيير!

يقدّم العقّاد لكتابه «الفصول»، الّذي نشره عام 1922، بقوله: «كلا، لا نفع ولا غاية وراء الوجود غير العدم !!»[1] إنّ انتفاء الغاية من وراء الوجود تعزّز الموقف السّابق الذي ينظر إلى ظواهر الوجود بوصفها تفاعلات بين القوى الطّبيعيّة المختلفة، لا تسير نحو غاية أو وجهة محدّدة، إنّما تتفاعل مع بعضها البعض بفعل القوى المؤثّرة عليها. وفي كتابه «مطالعات في الكتب والحياة»، الّذي نشره عام 1924، نجده ثابتاً على موقفه من مسألة الكون والحياة، فهو يستخدم فلسفة كانط (Kant)[2] لإثبات أنّ الوصول إلى معرفة الأشياء في ذاتها أمر مستحيل. ويعتقد العقّاد أنّ كانط في قوله هذا قد نصر الملحدين[3]. يكرّر العقّاد هذه الفلسفة في كتابه «مراجعات في الآداب والفنون»، عام 1926، ولكنّنا بدأنا نلاحظ تغيّراً مهمّاً في موقفه المادّي حول مسألة العلم الطّبيعي.

يقول عبّاس محمود العقّاد في مسألة نشوء الكون: «ومن خطأ العقل أن يحتّم معرفته التّامّة بحقائق الكون أو إنكاره البات لتلك الحقائق»[4].

وهذه مرحلة يمكننا وسمها بالأدريّة. فقد أصبح يعترف بحدود العقل، وبدأ يشك في مقدرته على المعرفة اليقينيّة. إذاً، حوالى نهاية العشرينيّات، تبدأ مرحلة من اللاأدريّة في شق طريقها. ثم ما تلبث أن تبدأ هذه الطّريق في الاتّساع لتشمل نزعات مثاليّة واضحة. فكيف نمت هذه النّزعات، ولماذا؟

واضح ميله إلى الأخذ برأي محمّد عبده التّوفيقي، الّذي لم يستبعد أي

---

(1) عبّاس محمود العقّاد، **الفصول**، ص 8.

(2) كانط (1724 - 1804)، فيلسوف ألماني صاغ فلسفته من نزعة ليبنتز وتيّاره العقلي، وأيضاً من نزعة الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم التّجريبيّة.

(3) عبّاس محمود العقّاد، **مطالعات في الكتب والحياة**، ص 206.

(4) عبّاس محمود العقّاد، **مراجعات في الآداب والفنون**، ص 138.

تفسير علمي لحوادث من الكتاب ، كحادثة الطّير الأبابيل[1] . بمعنى أن حادثة الحجارة من سنجيل يمكن أن تفسر ، مثلاً ، بأنها كرات كبيرة مثل الثلج تسقط ملوثة بالرمل والطين ، فتظهر كحجارة من طين ، والطين هو السنجيل بالسريانية ، ولكنْ ، هذا النّهج التّوفيقي يطرح تساؤلات : هل كان هدف هذه المواقفالفصل بين العلم والدّين ، أم أنّ هدفه كان إعطاء أهمّيّة أكبر للدّين ، أي إبرازه على حساب العلم الطّبيعي ؟

نميل إلى الأخذ بالرّأي الأوّل ، بدليل قوله : فالقرآن «لا يُطلب منه أن يتابع هذه الفروض كلّما ظهر منها فرض جديد . . .»[2] . إذاً ، القرآن ثابت لا يتغيّر ، والعلم متغيّر متطوّر . فما مدى ثقته بالعلم ؟

لا يضع العقّاد نفسه في موقف قد يعرّضه إلى مخاطر المساءلة حول مواقفه من مسائل مثيرة للجدل . وهذا موقفه من مسألة نشوء الكون في مراحله اللاحقة ، إذ يتّكئ على فكرة أنّ النّظريّات العلميّة متغيّرة متطوّرة ، ليُلقي ظلال الشّكوك عليه! فيقول : إنّ النّظريّة السّديميّة لم تنته بين علماء الطّبيعة إلى قرار مُتّفق عليه! لذلك ، لا يرى العقّاد أنّه ينبغي مقارنة النّظريّات العلميّة بآيات من القرآن[3] عندما يقترح العقّاد أنّه لا يجوز مقارنة الفرْضيّات العلميّة ، المتغيّرة باستمرار ، بمادّة القرآن ، وأيضاً ، عندما يقترح أنّه لا يجوز للعلم أن ينتقد أيّ من الحوادث الخارقة الّتي ذكرها القرآن ، فما هو هدفه؟

هذا يقودنا إلى الاعتقاد أنّ هدفه في هذه المرحة الفكريّة الجديدة هو إثبات أنّ العلم الصّحيح هو العلم الموجود في القرآن . وهذا الهدف سوف يندفع إليه العقّاد بحماس أكبر في مرحلته الفكريّة الأخيرة ، كما سنرى فيما بعد . وهو

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **دين فن فلسفة** ، ص 136 .

(2) م . ن ، ص 135 .

(3) م . ن ، ص 134 .

مرتبط بمسألة التقليد والحداثة الّتي تؤرق الفكر العربي إلى الآن . ولكن ، ما هي الدوافع الّتي قادته إلى ذلك؟

إنّ هذا التّحوّل المهم قد ظهر بوضوح وجلاء حوالى عام 1945 ، وهو عام دخوله في مرحلة فكريّة جديدة ؛ المرحلة الثّالثة الّتي نعتقد أنّها امتدّت إلى حوالى عام 1952 . لقد بدأت سمات هذه المرحلة تتّضح معالمها بصورة أكثر وضوحاً من خلال هجومه على مذاهب المادّيّين ، وذلك بهدف إحياء عالم الرّوح على حساب عالم المادّة . وهذه المرحلة تعبّر عن مواقف سياسية محددة .

يرفض العقّاد تفسير الخليقة بغير الخالق ، كما في قوله : «فما من مذهب اطّلعت عليه من مذاهب المادّيّين إلا وهو يوقع العقل في تناقض . . .»[1] . ولكنّنا لم نتعثّر بأي إشارات أو إحالات له لكتابات في مذاهب المادّيّين ! وهذا الموقف يُذكّرنا بموقف الغزالي من الفلاسفة الّذين جعلهم على «تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه»[2] .

يذهب العقّاد إلى حد إنكار المادّة في الدّفاع عن مسألتي الرّوح والله ، كما في قوله : «قل إنّ الكون حركة لا مادّة فيه . ذلك أيسر لك من أن تقول : إنّ الكون جرم لا روح فيه . . .»[3] !

وهذا يؤكّد مثاليّته حوالى نهاية المرحلة الفكريّة الثّانية ، وبداية المرحلة الثّالثة (1945 - 1952) ولكن ، هل جاءت هذه المثاليّة عقلانيّة ، أم أنّها مجرّد دفاع آيديولوجي هدفه محاربة الفلسفات المادّيّة بوصفها عماد الفكر الاشتراكي؟

إنّ المثاليّة الّتي نفهمها في نصوص العقّاد في تلك المرحلة ليست مثاليّة عقلانيّة ، إنّما هي مثاليّة لا عقلانيّة ، استخدمها كسلاح للهجوم على

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 152 .

(2) أبو حامد الغزالي ، **المنقذ من الضّلال** ، ص 35 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 218 (وهذا الاقتباس من كتاب «في بيتي» الّذي كتبه عام 1945 ، والّذي نُشر ضمن كتابه «أنا») .

الفلسفات المادّيّة الّتي كانت تمثّل ، من وجهة نظره ، الشّيوعيّة والنّظم الاشتراكيّة ، وبخاصّة منظومة الاتّحاد السّوفياتي . فنحن لا نجد تسويغاً منطقيّاً لادّعاءات العقّاد ، ولا نجده يطلعنا على أمثلة من شأنها أنّ تدعّم حججه .

وإنْ شئنا أن نكون أكثر تحديداً ، ربّما نستطيع القول إنّها كانت موجّهة صوب نظام الحكم السّتاليني الّذي بدأ يُرعب الغرب بعد نهاية الحرب العالميّة الثّانية وبداية الحرب الباردة .أمّا في كتابه «التّفكير فريضة إسلاميّة» ، عام 1961 ، فتترسّخ مواقفه المثاليّة الأخيرة ، وينتهي العقّاد من التّعامل مع مسألة نشوء الكون إلى منهج بعيد كل البعد عن المناهج العلميّة . إذ يقوم بمقارنة النّظريّات العلميّة ، بشأن مسألة نشوء الكون ، بما هو موجود في القرآن . يصل العقّاد إلى نتيجة مفادها أنّ العلم الصّحيح هو ذلك العلم الموجود في القرآن ، ويهاجم العلماء الّذين يقولون عكس ذلك .

يضع العقّاد السّورة القرآنيّة ، الّتي ظنّ أنّها تفسّر نشوء الكون ، في مواجهة القارئ ، ثم يقوم بمحاولة التّحقّق من صحّة النّظريّة السّديميّة لنشوء الكون الّتي أشرنا إليها في وقت سابق ، وذلك بمقارنتها بالنّص القرآني ، ويستنتج من ذلك ما يلي : «وهذه الفكرة شائعة وليست بقاطعة ، . . .»[1] .

فما الفائدة من مقارنة النّظريّة السّديميّة بالسّورة القرآنيّة ما دامت الأولى ، في رأيه ، ليست نظريّة قاطعة ؟ ما يؤكّد لنا أنّ مصدره للعلم هو القرآن قوله : «وإنّ أجهل الجهلاء ليتعلّم من القرآن الكريم فهماً أعمق من فهم لابلاس (Laplace) [2] وموقفاً أمام مشاهد الكون أصدق من موقفه المحدود»[3] .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **التّفكير فريضة إسلاميّة** ، ص 282 .

(2) لابلاس (1749 - 1827) ، فلكي ورياضي وفيزيائي فرنسي ، طبّق قانون نيوتن في الجاذبيّة على المنظومة الشّمسيّة ، ولم يتراجع عن التّفسيرات العلميّة لحركة الكواكب حول الشّمس (بيلتوف بليخانوف ، **في تطوّر النّظرة الواحديّة إلى التّاريخ** ، ص 365) .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، م . س ، ص 103 .

أراد العقّاد الرّد على لابلاس، الّذي أجاب عن سؤال نابليون، عن مكان العناية الإلهيّة في نظام السّماوات، جواباً علميّاً نفى من خلاله وجود مكان للعناية الإلهيّة في الكون.

خلاصة القول إنّ موقف العقّاد من مسألة نشوء الكون جاء منسجماً مع المراحل الفكريّة الّتي مر بها في حياته، إذ كان تفسيره لنشأة الكون في البداية أقرب إلى التفسير المادّي. ولكنّه ما لبث أن بدأ يصطدم مع الواقع بصورة تدرّجيّة، فأخذ يكتشف الهوّة الّتي كانت تفصل الأفكار المادّيّة، الّتي كان ينادي بها، وحال مصر آنذاك، لذلك، بدأت نزعات لاأدريّة تظهر في كتاباته حوالى النّصف الثّاني من العشرينيّات.

وبالرّغم من أنّه اجتنب الحديث، بصراحة ووضوح، عن المسائل الخلافيّة الحسّاسة، مثل مسألة نشوء الكون ودبيب الحياة الأوّل، وذلك في مرحلته الفكريّة الثّانية (1930 - 1945) فإنّه ما لبث أن بدأ يشق طريقاً مثالي النّزعة، لاعقلاني التّوجّه، وذلك بعد عام 1945.

وقد كان العقّاد منسجماً مع نفسه متوافقاً مع ذاته، ومع مراحله الفكريّة الّتي كان يمر فيها. وقد تتوّجت هذه المرحلة بمرحلة أخيرة من مراحل أطواره الفكريّة، إذ أعلن صراحة أنّ مصدر المعرفة هو الكتاب، وأنّ العلم نسبي، وأنّه لا يمكن الارتكاز إليه في طلب المعرفة!

كيف يمكننا تفسير هذا الارتداد إلى السّلفيّة وفقدان الثّقة بالعلم إلى هذا الحد، وهل يمكننا ربط هذا الموقف ببيئته العامّة؟

للإجابة عن هذين السّؤالين، نفضّل أن نبحث في مسائل هذا الفصل جميعها، وذلك قبل الشّروع في ربط نتائج هذا الفصل بنتائج الفقرة الأولى من الفصل الأوّل: بيئة العقّاد الاجتماعيّة - السّياسيّة والثّقافيّة.

2- دبيب الحياة الأوّل في الجماد

يفتتح العقّاد كتابه «خلاصة اليوميّة» ، حوالى عام 1911 ، بقوله : إنّ كل ظواهر الكون هي نتيجة تفاعل القوى المختلفة[1] . وهذا يقودنا إلى الاستدلال أنّه طالما كان دبيب الحياة الأوّل في الجماد ظاهرة من ظواهر الكون ، فإنّ دبيب الحياة في المادّة الجامدة هو نتيجة تفاعل القوى المختلفة . وهذه القوى هي قوى ماديّة كما أثبتنا سابقاً في مسألة «نشوء الكون» .

أمّا فيما بعد ، فيتّخذ العقّاد موقفاً وسطاً من المسألة الّتي توصّل علماء البيولوجيا إليها ، وهي «أنّ المادّة تشتمل على خواص الحياة وأنّه لا حاجة إلى فرض قوّة غير القوى الماديّة لتفسير نشأة الأحياء على الكرة الأرضيّة»[2] . فهو لا يقبل هذا التّصريح العلمي ، حوالى عام 1945 ، إلا بشروط محدّدة .

إنّ الشّروط الّتي يضعها العقّاد أمام العلماء تتمثّل في أنّهم ينبغي عليهم أن يقدّموا له واقعة حيّة تنشأ فيها «الحياة من الجماد كما نشأت في زعمهم قبل التّطوّر الأخير ، . . .»[3] ، عندها فقط يؤمن بآرائهم . إذ يعتبر أنّ قابليّة المادّة لتوليد الحياة هي في حدود الظّنّ والتّقدير[4] .

شتّان بين هذا العقّاد وذاك الّذي أخبرنا ، في مرحلته الفكريّة الأولى ، أنّ المؤمن هو الّذي ينبغي أن يضع حججه أمام الملحد ، إذ لا يجوز أن يطالب المؤمن الملحد إثبات إلحاده ، فالأصل أن يثبت المؤمن ما يعتقد .

يتّضح لنا أنّ العقّاد في المرحلة المبكرة من مراحله الفكريّة(1930 - 1952) كان يقبل فكرة دبيب الحياة الأوّل في المادّة الجامدة بوصفها ظاهرة طبيعيّة ،

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 11 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **الله** ، ص 178 .

(3) م . ن ، ص 181 .

(4) م . ن ، ص 178 .

ولكنّه ، في مراحل لاحقة ، أخذ يطالب أصحاب هذه النّظريّة ألا يرفضوا فكرة إمكان وجود الحياة في صورة روحيّة[1] . هذه الثّنائيّة ، الّتي عبّر عنها فكره حوالى عام 1948 ، قريبة من الفكر المادّي الإنجليزي الّذي هيمن على فلسفة القرن السّابع عشر في إنجلترا . إذ إنّ المادّيّة في القرن السّابع عشر في إنجلترا كانت تسعى إلى ترسيخ المفاهيم العلميّة وإعطائها مشروعيّة من الدّين . أمّا في حال مواقف العقّاد في المرحلتين الوسطى ، فإنّها كانت تقوم على إثبات مشروعيّة العلم ، ومن دون تقديم تنازلات على مستوى الميتافيزيقا . وهذا فرق مهم بين الموقفين .

يضع العقّاد شرطاً آخر للعلماء . فمن شأن تحقيق هذا الشّرط أن يجعله يقبل فكرة أنّ الحياة قد دبّت في المادّة الجامدة من دون وساطة إلهيّة . وهذا الشّرط هو أن يقوم البيولوجيّون بتحليل خليّة حيّة ، وذلك بهدف أن تلد إنساناً سويّاً «يرث ما ينمو من الخليّة الحيّة من خلائق الأباء والأجداد منذ آلاف السّنين»[2] .

ماذا كان سيكون موقف العقّاد لو قال له البيولوجيّون : سنؤمن بالوساطة الرّوحيّة الّتي تتحدّث عنها لو قمت بتحليل روح واحدة لتلد روحاً أخرى سويّة ترث ما في صفات أرواح الآباء والأجداد منذ آلاف السّنين !

عَجْز العلم عن تفسير ظواهر معيّنة ليس حجّة كافية لإثبات وجود الرّوح وأثره في العالم الأرضي . لقد استثمر العقّاد محدوديّة المعرفة العلميّة لإثبات مسائل في العلم عند مستوى مختلف ، وهذا يكشف عن اختلاف مهم مقارنة بمادّيّة القرن السّابع عشر في إنجلترا الّتي لم تسعَ إلى ترسيخ الدّين بحجج علميّة ، بل اكتفت بممارسة العكس .

أمّا في المرحلة الأخيرة من مراحل فكر عبّاس محمود العقّاد ، فنجده

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **عقائد المفكّرين في القرن العشرين** ، ص 34 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **الله** ، ص 181 .

يرفض المواقف المادّيّة من مسألة دبيب الحياة الأوّل في المادّة الجامدة ، ويرد على المادّيّين الّذين يتحدّثون عن صناعة البروتوبلازم في المصانع .يقول العقّاد : حتّى لو صنع العلماء البروتوبلازم في المصانع فسوف يظلّ ينقصه الحياة[1] إنّ تعريفه لمفهوم الحياة ليس واضحاً تماماً ، ولا شك في أنّ تعريف البيولوجيّين للحياة مختلف .

لقد رأينا العقّاد كيف كان يشترط على البيولوجيّين أن يخلقوا مادّة حيّة في المختبر حتّى يقبل بآرائهم . كان ذلك في كتابه «الله» الّذي صدر عام 1947 . أمّا في كتابه «دين فن فلسفة» ، الّذي ينتمي إلى المرحلة الأخيرة[2] فهو عقّاد آخر!

ينتقل العقّاد إلى نظريّة الكم في الفيزياء (Quantum theory) متسلّحاً بها للدّفاع عن نظريّته! ويحدّثنا عن نظريّة الكم الّتي شاعت بين العلماء الطّبيعيّين أوّلاً ، ثم بدأ الفلاسفة وعلماء الاجتماع في الانتفاع منها في دراسة السّلوك الإنساني وسلوك المجتمعات المدنيّة . ويحدّثنا عن حركات الكهارب الّتي لا يُسيطر عليها قانون معروف[3] ويستشهد بالعلماء الّذين أعلنوا نقض الحتميّة المادّيّة[4] .

ولكنْ ، هل نقض الحتميّة المادّيّة دليل على أنّ نفخة ميتافيزيقيّة قد دبّت الحياة في المادّة الجماد؟

لاحتميّة نظريّة الكم تعني عدم إمكانيّة التّنبؤ بالحركة عند مستوى العالم المجهري ، أي في داخل عالم الذّرة ، وتعني ، بالتّالي ، أنّه لا يجوز استخدامها

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، دين فن فلسفة ، ص 118 .

(2) هناك بعض المقالات في هذا الكتاب الّتي تعود إلى كتابات العقّاد في مراحله المختلفة ، ولكنّنا قصدنا هنا ما جاء من مواقف في مقالاته المتأخّرة .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، دين فن فلسفة ، ص 119 .

(4) م . ن ، ص 120 .

حجّة لدحض الفلسفة المادّيّة في العالم الطّبيعي الجاهري. إذ إنّ قوانين نيوتن لا تزال تستخدم في الطّبيعة، وبدقّة متناهية. فلولا صحّة هذه القوانين ودقّتها لما استطعنا تشييد أبنية هذه العالم وصروحه المتينة، ولما تمكّنا من صنع آلاته المتنوّعة أو الخروج من فضائه إلى العوالم السّماويّة الأخرى.

لقد خلط العقّاد بين ما يمكن استخدامه من نتائج العلم الطبيعي الحديث في دراسة عناصر الطّبيعة وظواهرها المختلفة، وما يمكن استخدامه من أدوات لإثبات مسائل عند مستوى آخر، كالإيمان، والله، والرّوح، ونحوها. حدث كلّ ذلك في طوره الفكري الأخير، إذ اعتبر أنّ دحض الحتميّة المادّيّة دليل على إمكانيّة الوجود الرّوحي.

بدأ العقّاد مؤمناً إيماناً راسخاً بأنّ كلّ ظواهر هذا الكون، بما في ذلك مسألة ظهور الحياة في المادّة الجامدة، إنّما هي ظواهر طبيعيّة مرتبطة بالمادّة، وبأشكالها المختلفة. ثم دخل مرحلة فكريّة جديدة، وهي مرحلة منسجمة إلى حد كبير مع المراحل الّتي قمنا ببنائها في الفصل الأوّل. فكان موقفه من مسألة دبيب الحياة في المادّة الجامدة موقفاً خجولاً، إذ أصبح يطالب بتجارب مخبريّة ناجحة لإثبات إمكانيّة حدوث ذلك.

بدأت هذه المرحلة الشّكّيّة في إمكانيّة المعرفة تتعمّق بالتّدرّج، إلى أن أخذ العقّاد يعلن صراحة أنّ هذا الانتقال تم بمشيئة غامضة. وقد استخدم الاكتشافات العلميّة في نظريّة الكم، وغيرها، للهجوم على المادّيّة ودحض فلسفتها المادّيّة الّتي ترفض كل ما هو غير مادّي في تفسير الظّواهر الطّبيعيّة.

وهذا الموقف هو في اعتقادنا ارتداد إلى سلفيّة لا ثقة لها بالعلم، وهي مواقف مماثلة لمواقفه من مسألة نشوء الكون الّتي بحثناها في البند اللاحق.

3- المــــادّة وظواهرهـــا

قال العقّاد في كتابه «خلاصة اليوميّة» : «إنّ كل ظواهر هذا الكون ، علويها وسفليها ، ظاهرها وباطنها ، نتيجة تفاعل القوى المختلفة . وكذلك الأمر في الاجتماع البشري»[1] . كان موقفه مادّياً في المرحلة الفكريّة الأولى ، ولكنْ ، في عام 1945 ، كتب مقالة نشرها في كتابه «في بيتي» ، بعنوان «في مكتبتي» ، قال فيها : «بل في المادّة تستطيع أن تشك وتفرط في الشّك قبل أن تواتيك هكذا دواعي الشّك في عالم الرّوح»[2] . لقد أصبح العقّاد يدافع عن عالم الرّوح على حساب العالم الواقعي ، إذ فتح الباب أمام الإفراط في الشّك وأعطى الأولويّة للشّك في المادّة .

ربّما جاء هذا النّقد في سياق انتهاء الحرب العالميّة الثّانية ، وبداية مرحلة الحرب الباردة . وفي سياق مرحلة المثاليّة اللاعقلانيّة الّتي تحدّثنا عنها سابقاً ، والّتي بدأت جذورها تضرب في الأرض بالتّدرّج منذ ذلك التّاريخ .

ويترسّخ هذا الإيمان الأعمى بعالم الرّوح في سياق محاربته للاشتراكيّة ، إذ يقول : «لقد نقض «العلم» كل دعاوى الفلسفة المادّيّة الّتي أكدّت أنّها مقرّرات علميّة تنظر إلى الوقائع المحسوسة . . . فقد أظهرت الدّراسات «العلميّة» للمادّة أنّ المادّة أخفى من الرّوح ، كما ظهر في الدّراسات العلميّة للأطوار الاجتماعيّة واتّجاه تاريخ الأمم في العصر الحديث أنّ كل الحقائق المحسوسة الّتي أنبأ بها كارل ماركس إنّما هي أباطيل محسوسة لا يختلف فيها مادّيّان ولا مثاليّان»[3] .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 11 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 216 . ويتضمّن هذا الكتاب كتاب«في بيتي» ، ابتداءً من الفصل التّاسع (ص 214 فصاعداً) .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **مذهب ذوي العاهات** ، ص 71 .

إذن ، يُعلن العقاد صراحة هجومه المباشر ، عام 1956 على الأسس الأيديولوجيّة الّتي تقف من وراء الدّولة السّوفياتيّة . والهدف هو تقويض هذا الأساس تمهيداً لهدم «الدّولة الاشتراكيّة» .

إنّ مصطلحي «العلم» و«العلميّة» مصطلحان مشبوهان وناقصان عند العقّاد ، لكنّه ، وبالرّغم من ذلك ، فإنّه يستند إليهما في الوصول إلى أحكام ، بدليل قوله : إنّ الدّراسات العلميّة أظهرت أنّ المادّة أخفى من الرّوح! ثم يقوم بعد ذلك بتعميم ، ليس له من مسوّغ منطقي ، مفاده أنّ نبوءات ماركس جميعها قد فشلت !

ربّما أراد عبّاس العقّاد من ذلك «نبوءة» ماركس حول بداية الثّورة الاشتراكيّة انطلاقاً من المراكز الرّأسماليّة أوّلاً ، كألمانيا وبريطانيا ، ومن ثم انداياحها نحو الدّول النّامية .

صحيح أنّ الثّورة الاشتراكيّة بدأت انطلاقاً من روسيا المتأخّرة صناعيّاً أوّلاً ، والّتي كان يغلب عليها نمط الإنتاج الزّراعي ، الإقطاعي الطّابع ، ولكنْ ، هل يكفي هذا للحكم على كلّ مشروعات ماركس النّظريّة بالفشل ؟

لقد فهم العقّاد الفلسفة المادّيّة كما أراد أن يفهمها في تلك الحقبة من حقب التّاريخ ، وذلك لتحقيق أهدافه في محاربة الاشتراكيّة . فقد فهم أنّ جوهر الفلسفة المادّيّة هو المتعة المادّيّة ، كما جاء في قوله : «في هذه الدّنيا فلا كرامة للأعراض ولا للإنسان ولا أتفه من الابتذال والتّهالك على اللذّات ، . . .»[1] .

إنّ هذا الفهم للفلسفة المادّيّة لا يختلف عن فهم جمال الدّين الأفغاني للفلسفة المادّيّة في ردّه على الدّهريّين ، بالرّغم من العقود الكثيرة الّتي تفصل الاثنين . إذاً ، هناك ركود في الإشكاليّة المفهوميّة . ثم هناك استثمار لهذا الرّكود الفكري لتحقيق مشروعات سياسيّة متمثّلة في محاربة الاشتراكيّة ، ودولتها

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، مذهب ذوي العاهات ، ص 117 .

العظمى ، وفي تأييد الرّأسماليّة .يحاول العقّاد في مقام آخر أن يثبت تناقض الفلسفة المادّيّة بأسلوب علمي عقلاني ، على عكس موقفه المتهافت الّذي ناقشناه . ففي كتابه «الشّيوعيّة والإنسانيّة في شريعة الإسلام» ، والّذي نُشر تحت عنوان «الشّيوعيّة والإسلام» ، عام 1956 ، يتساءَل العقّاد عن ماهيّة المادّة بقوله : «المادّة ذرّات ، والذّرّة لا يدري أحد أهي موجة أو جوهر فرد صغير بالغ في الصّغر ولكنّه يقبل الانقسام فيطير شعاعاً في الأثير . . .»[1] ثم يتساءَل عن الأثير : «كل ما قيل عن الرّوح أيسر فهماً وأقرب إلى الإدراك من هذا الأثير»[2] .

يحاول العقّاد أن يضفي الغموض على المادّة ، وذلك كي يبرهن على سذاجة فكر ماركس عندما اعتقد أنّه يستطيع تفسير كل شيء من خلال المادّة[3] .

أراد أن يثبت لامنطقيّة افتراض ماركس بأنّه «يلزم من ذلك أنّ وسائل الإنتاج هي الّتي تتحكّم في تاريخ الإنسان؟ ولماذا لا يكون النّاس أحق بهذه القوّة من الأدوات الصّمّاء ؟»[4]

أراد العقّاد أن يضيف أثر العنصر الإنساني الفرد في تغيير مجرى التّاريخ ، وذلك ليتناسب مع عبقريّاته الفرديّة في التّاريخ ، ومع مشروعه الرّأسمالي «البرجوازي» الطّابع !

وإنْ جاء هجوم العقّاد مبنيّاً على أساس مثاليّة ماركس ولا واقعيّته ، بافتراضه أنّ وسائل الإنتاج وحدها هي الّتي تتحكّم في تاريخ الإنسان . فإنّه قد وقع في الخطأ عينه بافتراضه أنّ الإنسان وحده هو الّذي يتحكّم في تاريخ

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الشّيوعيّة والإنسانيّة في شريعة الإسلام** ، ص 11 .

(2) م . ن ، ص11 .

(3) م . ن ، ص 126 .

(4) م . ن ، ص 127 .

الإنسانيّة . إذ إنّ تاريخ البشريّة يقوم على مجموعة كبيرة ومعقّدة من العوامل ، وتنخرط«وسائل الإنتاج» و«النّاس» ، ضمن هذه المجموعة .

وجاء هذا الرّد على الماركسيّة من خلال هذا الكتاب الّذي يدل على سعة إطلاع العقّاد بتاريخ الماركسيّة وفلسفتها ، في هذه المرحلة المتأخّرة من حياته الفكريّة 1956 .

ثم ينتهي العقّاد ، عام 1961[1] ، إلى الإقرار : «فاليوم يثبت لنا العلم أنّ إدراك حقيقة المادّة كإدراك حقيقة الرّوح ، وأنّ الّذين ظنّوا أنّهم محقّون لأنّهم ماديّون ، لا يعرفون من المادّة في النّهاية إلا أنّها معادلات رياضيّة وذبذبات في الأثير ، ثم لا يعلمون عن الأثير أكثر ممّا يعلمون عن عالم الرّوح»[2] .

ولمّا كنا قد تحدّثنا عن أنّ الجدل حول مسألة الأثير انتهت في بداية القرن مع نظريّات آينشتين ، ولم يعد الأثير ، منذاك ، موجوداً وجوداً علميّاً ، نستطيع القول إنّ خطاب العقّاد هو خطاب لا علمي ، وهو موجّه إلى عامّة النّاس . ولكنْ ، إذا عَنى العقّاد بالأثير الوسط الّذي تنتقل فيه الموجات ، ونحن نرجّح هذا الرّأي ، وبخاصّة في ضوء عقلانيّة كتابه «الشّيوعيّة والإنسانيّة في شريعة الإسلام» ، فإنّها محاولات مشروعة لإضفاء الغموض على المادّة .

نجد العقّاد ، طوراً يحاول تفسير «الأثير» بأنّه الهيولي- المادّة الأولى ، كما في قوله : «وإنّما يجوز أن يُسمّى الأثير بالمادّة الأولى - أو الهيولي - على رأي الأقدمين في بعض تلك التّعريفات»[3] ، ثم يعود تارة لينفي وجود الأثير في المقالة نفسها ، إذ يقول : «ولم يثبت للأثير وجود فضلاً عن أنْ يقال إنّه ُموجد

---

(1) هناك إشارة في الهامش توضّح أنّ المقالة الّتي سنقتبس عنها هي محاضرة ألقاها العقّاد عام 1961 (عبّاس محمود العقّاد ، دين فن فلسفة ، ص 13) . وأهمّيّة التّحقّق من هذا التّاريخ تنبع من اختلاط المقالات الّتي نُشرت في أوقات زمنيّة مختلفة .

(2) م . ن ، ص 9 .

(3) م . ن ، ص 38 .

الوجود ، وخالقه الوحيد!»[1] .

كان العقّاد على علم تام بتاريخ مصطلح «الأثير» ، فهو يُفسّر لنا الأثير بأنّه «فرض عقلي عند الرّياضيّين والطّبيعيّين ، فرضوه ليعلّلوا به ما يستعصي عليهم تعليله ، كانتقال الجاذبيّة بين الكواكب وانتقال الضّوء في الفضاء»[2]

إذاً ، لقد عرف العقّاد أصل مفهوم الأثير تمام المعرفة ، فقد افترضه العلماء لتفسير الظّواهر الطّبيعيّة . فلماذا يتّهم العلماء بأنّهم «لا يعلمون عن الأثير أكثر مما يعلمون عن عالم الرّوح» ، كما جاء معنا ؟ ولماذا يقول لنا : « . . . وما الشّعاع؟ هزّات في الأثير؟ وما الأثير؟ قل علمه عند ربي كما تقول عن عالم الرّوح ، . . .»[3] لقد أدخَلنا في مقابلة بين عالم الرّوح والأثير .

لا نستطيع تفسير هذه التّناقضات إلا بالقول إنّ العقّاد صحفي بارع ، وإنّ خطابه كان موجّهاً إلى عامّة النّاس ، وكانت أهدافه أيديولوجيّة وسياسيّة . ولّما لم يستخدم العقّاد المنهج العلمي البحثي في أغلب ردوده ومقالاته ، فنحن نجده يستخدم المثال نفسه في حالتين متناقضتين ، وذلك بهدف إثبات وجهة نظره ، وهي وجهة نظر الحزب السّياسي الّذي كان ينتمي إليه في تلك الفترة .

وعندما يتحدّث العقّاد عن إسحق نيوتن ، لا نجد فرقاً بين منطق الاثنين . إذ يقول إنّ نيوتن قال بالأثير لتفسير جذب الكواكب لبعضها البعض ، وإنّ نيوتن كانُ يسمّي الأثير «روح» (Spirit)[4]

لقد استخدم نيوتن الأثير كفرْضيّة استند إليها في تفسير ظواهر علميّة طبيعيّة محدّدة . وبالرّغم من أنّه كان مفهوماً غامضاً عنده ، فقد احتاج إليه

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، دين فن فلسفة ، ص 38 .

(2) م . ن ، ص 38 .

(3) م . ن ، ص 9 .

(4) م . ن ، ص 40 .

كفرْضيّة لبناء نظريّات .أمّا العقّاد فقد كانت أهدافه مختلفة!

تحدّث العقّاد نفسه عن الأثير ، واعتبره موجوداً وجوداً واقعيّاً ، كما رأينا قبل قليل ، وفي حالات أخرى تنكّر له تنكّراً تامّاً . كما أنّه ساوى بين الأثير والرّوح عندما تساءل عن الأثير وقال : «قل علمه عند ربّي كما تقول عن عالم الرّوح» .

هذا التّشابه في طرح الأفكار حول مفهوم بعينه يعيدنا إلى التّشابه في الإشكاليّة المفهوميّة بين عصر العقّاد ، وعصر الفكر الأوروبّي في إنجلترا في القرن السّابع عشر . بمعنى آخر ، إنّه يعيدنا إلى فكر الثّورة العلميّة الكبرى ، الّتي نجد أحد أهم أعلامها - نيوتن - لم تزل تشوبه نزعات مثاليّة غامضة وتفسيرات خارجة عن نطاق العالم الواقعي المحسوس . وعليه ، فإنّنا لا نظلم العقّاد إذا قلنا إنّ تفكيره كان تفكيراً ما قبل علمي في مراحل فكره المتأخّرة ! وهي المراحل الّتي كانت أصدق تعبيراً عن إرهاصات الفكر النّهضوي من فكر المرحلة المبكّرة الّذي كان أقرب إلى الفلسفات المادّيّة المعاصرة منه إلى فلسفة إنجلترا في القرن السّابع عشر .

لذلك ، فإنّ المقابلة بين نيوتن والعقّاد ، من جهة الهدف من استخدام مفهوم الأثير ، جعلتنا نتوصّل إلى أنّ استخدام نيوتن له دخل ضمن إطلاق الفرْضيّات العلميّة . وهو منهج لازم الثّورة العلميّة الكبرى وتفاعل معها . أمّا العقّاد فقد استخدم مفهوم الأثير من خلال أسلوب مغاير ، كان هدفه ، في ما نعتقد ، وفي بعض جوانبه ، تدعيم مشاريعه المثاليّة والسّياسيّة .

ب: مسائل العلم الاجتماعي

1- إحياء التراث المادّي

قرأ العقّاد الفلسفة المادّيّة، وتأثّر بها إلى درجة إصابته بنوبة فلسفيّة إلحاديّة، على حدّ زعمه. وقد تجلّت هذه النّزعة في قصيدة «ترجمة شيطان» أيّما تجلي. ولولا قيام بعض أصدقائه بثنيه عمّا اعتزم عليه، لقام العقّاد بحذف القصائد المادّيّة من طبعات دواوين شعره[1].

وقد لاحظنا الأمر ذاته يتكرّر بعد الحرب العالميّة الثّانية، إذ كان العقّاد قد كتب بعض القصائد، وأيضاً كتب بعض الفصول النّثريّة، ثم أهمل نشرها فيما بعد.

كما أهمل نشر كتاب «ساعات بين الكتب» الأوّل لهذا السّبب، وليس لأنّه «ضاع مرّتين»، كما ادّعى في أكثر من مناسبة. وللسّبب نفسه، نعتقد بأنّه قد حذف «القصيدة الدّاليّة المطولة» . . .»[2]. وهذا يدل على أنّنا نقرأ اليوم بعضاً من إنتاج العقّاد فقط!

فهل نحن إزاء محاولات تدمير للإنتاج المادّي الّذي ابتكره العقّاد في بداية حياته؟ وهل يمكننا، بعد ذلك، الحديث عن إحياء للتّراث المادّي العالمي، طالما أنّه قد سعى هو نفسه إلى تدمير تراثه المادّي الخاص!

نشر العقّاد عام 1921 ديوانه الثّالث «أشباح الأصيل»[3] وقد وجدنا فيه قصيدة عموديّة بعنوان «ترجمة شيطان» تروي قصّة شيطان ناشئ سئم حياته،

---

(1) المازني وعبد الرّحمن صدقي هما اللذان قاما بثنيه عن تدمير إنتاجه الشّعري المادّي (عبد الحي ذياب، **عبّاس العقّاد ناقداً**، ص 113).

(2) حمدي السّكوت، **أعلام الأدب المعاصر في مصر**: عبّاس محمود العقّاد، 24/5.

(3) م. ن، 25/5.

وكره إغواء النّاس، فتاب، ودخل الجنّة. ولكنّه ما لبث أن تطلّع إلى مقام الألوهيّة، فلم يستطع أن يرى الكمال الإلهي ولا يطلبه[1].

بالرّغم من أصالة القصيدة، وتحدّيها الصّارخ لما هو مألوف، فإنّها متأثّرة بملحمة ملتون: «الفردوس المفقود»[2]، وبشاعر ثورة كرومويل. فكيف توصّلنا إلى هذا الاستدلال؟

يتحدّث العقّاد عن الشّاعر ملتون، شاعر الثّورة الإنجليزيّة (1608 - 1674)، ويعطيه أهمّيّة خاصّة لأنّ «الشّيطان الّذي صوّره ملتون أهم من الشّياطين» الشّعريّة «الّتي صوّرها من سبقوه ولحقوه في هذا الموضوع بين شعراء الغرب»[3].

ويخبرنا أنّ ملتون الشّاعر كان «أمين السّر اللاتيني في حكومة الثّورة، وكان وثيق الصّلة بالقائد الإنجليزي كرومويل الّذي قاد الثّورة على الملك شارل الأوّل، ...»[4] أي أنّ اهتمام العقّاد بملتون كان اهتماماً سياسيّاً وأدبيّاً معاً. فقد كانت الثّورة الإنجليزيّة أنموذجاً في ذهن العقّاد، كما تأثّر بأفكار شاعر الثّورة ومشاعره.

استناداً إلى ما سلف، نميل إلى الاعتقاد أنّ شيطان ملتون كان وحْياً استمدّه ملتون من ثورة كرومويل وبطش الملكيّة الإنجليزيّة، إذ يقول العقّاد: يتّخذ ملتون الشّيطان «لساناً ناطقاً بحجج المتمرّدين»[5] أمّا في ما يخصّ صفات كرومويل، فقد وجد العقّاد أنّ صفاته متمثّلة «في الصّلابة والجرأة

---

(1) عبّاس محمود العقّاد، **أشباح الأصيل**، ص 44.

(2) حمدي السّكوت، **أعلام الأدب المعاصر في مصر**: عبّاس محمود العقّاد، 100/5. .

(3) عبّاس محمود العقّاد، **إبليس**، ص 169.

(4) م. ن، ص 169.

(5) م. ن، ص 170.

والاعتزاز بالنّفس . . .»[1] فهل يمكننا القول إنّه أسقط همومه السّياسيّة ، المتمثلة في سطوة الخديوي ، على القصيدة بحيث رأى ثورة كرومويل تطيح بالملك شارل الأوّل وتقطع رأسه ، فأعجب بها . وهل نبتعد عن الحقيقة كثيراً إذا قلنا إنّه رأى نفسه في موقع ملتون شاعر الثّورة . ألم يكن العقّاد شاعر ثورة 1919 الّتي قادها سعد زغلول! ألم يكن كاتب الثّورة المشهورة ، الّتي عبّر عن طموحاتها ومشاعرها من خلال كتاباته الصّحفيّة وغيرها!ربّما رأى العقّاد أيضاً أنّ ما يقابل بطل الثّورة الإنجليزيّة كرومويل في مصر هو سعد زغلول ، بوصفه بطله وبطل الثّورة ، الّذي أهداه ديوانه«أشباح الأصيل» في مطلع العشرينيّات .

في عام 1916 ، نجده يقوم بإحياء واضح للتّراث المادّي في مقالة بعنوان «نظرات في فلسفة المعرّي» ، إذ يتوصّل إلى أنّ أبي العلاء المعري «سبق أسبق المتأخّرين إلى إدراك تنازع البقاء وما يلابسه من الأفكار»[2] . لا يعني هذا الإحياء أنّ العقّاد قد اعتنق المادّيّة ، ولكن ، ماذا يمكننا أنّ نستنتج من مبالغة العقّاد في الاستدلال من بيتي شعر للمعرّي يستشهد بهما ؟ فمعنى البيتين ـ المشار إلى مصدرهما في نهاية الفقرة ـ لا يتجاوز حب الإنسان والبرغوث للحياة ، بينما يستدل العقّاد بأنّ المعرّي أراد من ذلك أنّ الإنسان والحيوان من عنصر واحد[3]؟

نعتقد أنّ العقّاد قد أسقط ما رغب أن يقول على أشعار المعرّي ، لذلك تجاوز في التّأويل ليقول ما قال ، وعلى لسان المعرّي! وجعل المعرّي وشوبنهور[4]

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، إبليس ، ص 170 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، الفصول ، ص 12 .

(3) م . ن ، ص 13 .

(4) شوبنهور (1788 - 1860) ، فيلسوف ألماني متشائم ، خصّص صندوقاً للمساهمة في قمع ثورات 1848 (عبد الرّحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ص 31-37) .

«سيّان في الرّأفة بالحيوان واستطلاع أطواره وعاداته . ولقد رأينا كيف كان المعرّي يستعرض أخلاق الإنسان في طبائع الحيوان فانظر رأي شوبنهور في ذلك . .»[1] . وهل من ضرورة منطقيّة تستوجب من تشابه أخلاقيّات الإنسان وبعض الحيوانات أن يكونا من أصل واحد! لقد أسقط العقّاد آراءه على شوبنهور أيضاً !

ويستعرض العقّاد موقف أبي النّواس[2] «الّذي نظم في الوعظ ما يزجر المارد وَنظَم في الغواية ما يفسد العابد»[3] . ويستشهد بأبي العتاهية[4] «الّذي قضى شطر عمره الأوّل منغمساً في لذّاته وصبواته ثم قضى شطراً من أيامه مبالغاً في التّنطّس[5] . . .»[6] .

لماذا يروي العقّاد لنا الجانب المادّي من الحياة ، ولماذا يثور على الدّين وعلى التّقاليد ، ويقف متحدّياً لها ، وذلك من خلال شخصيّات قصائده وشعراء العرب المشهورين؟

ربّما شاء العقّاد أن يبرز أهمّيّة الجانب المادّي المعيشي على حساب الجانب الرّوحي . وما لم يستطع أن يقوله على لسانه ، نَسَبَهُ إلى أعلام الفكر والشّعر المعروفين في التّاريخ العربي الإسلامي .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الفصول** ، ص 15 .

(2) أبو النّواس (762 - 814) ، شاعر الخمر والمجون ، عاصر هارون الرّشيد والأمين والمأمون ، تاب آخر عمره (بطرس البستاني ، **أدباء العرب** ، 2/60-67) .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **الفصول** ، ص 20 .

(4) أبو العتاهية ، أوّل شاعر تأثّر بالزّهد الّذي أشاعته ترجمات الحكمة الفارسيّة الهنديّة . وهو أوّل من أظهر الزّهد في شعره .

(5) التّنطّس هو التّأنّق في الكلام والمأكل والملبس كما يشرحه العقّاد (هامش في : م . ن ، ص20) .

(6) عباس محمود العقاد ، **الفصول** ، ص 20 .

في مقالة بعنوان «القرائح الرّياضيّة والتّديّن» ، كتبها عام 1923 ، حاول تبرير إلحاد عمر الخيّام وشرح فلسفة الحياة عنده ، وانتهى إلى حكمة مفادها : «فربّ إيمان في كلمة كافرة وربّ كفر في صلاة»[1] . لقد وجد العقّاد إيماناً في كلمات الخيّام الملحدة . فقد بحث الخيام عن الصّواب فلم يظفر منه بنصيب ، وعندما طلب الحق من أمر الدّين أعياه الطّلب ، وعندما طرق باب صوامع النّسّاك عاد منها خائباً . لذلك ، سأل الخمر فأعطته الإجابة[2] .

ربّما تكون محاولات إحياء تراث بشّار بن برد مسألة أخرى تندرج تحت لواء إحياء التّراث المادّي . فها هو بشار قد «سمعوه يؤذّن وهو سكران في غير وقت الأذان فأتوا به وجلدوه حتّى أشرف على التّلف . . .»[3] . وقد دافع العقّاد عن سوء مسلك بشّار وفسّره تفسيراً موضوعيّاً مادّيّاً بارتباطه بخصاله الشّخصيّة ، وبأخلاقيّات مجتمعه . وهذا التّفسير الموضوعي يكشف عن أنطولوجيا مادّيّة سعى من خلالها العقّاد إلى تجاوز الإيمان التّقليدي .

ومن الكتب الّتي قرأها العقّاد في مرحلته الفكريّة المبكّرة ، كتاب الزّهاوي : «الكائنات» ، وقد تأثر بمادّيّته أشد التّأثير . ويقتبس العقّاد قول الزّهاوي : «أنا مادّي لا أرى لغير الحواس أبواباً للمعرفة مستثنياً من ذلك معرفة ذاتي . . .»[4] . وإنْ كنّا لا نستطيع الوصول إلى نتيجة إيجابيّة بشأنها ، فإن عدم تعليق العقّاد عليهذا النّص ، المغرق في المادّيّة ، هو دليل عن رضى العقّاد عنه ، حوالى عام 1929 ، وهو تاريخ صدور كتاب «ساعات بين الكتب» الّذي اقتبسنا منه الاستشهاد الأخير .

في المرحلة الثّانية من مراحل تطوّر فكر العقّاد الأربع ، الّتي امتدّت منذ

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **مطالعات في الكتب والحياة** ، ص 50 .

(2) م . ن ، ص 49 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **مراجعات في الآداب والفنون** ، ص 67 .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، **ساعات بين الكتب** ، 222/1 .

عام 1930 ولغاية نهاية الحرب العالميّة الثّانية ، نجده يهمل إحياء الفكر المادّي إهمالاً تامّاً . أمّا في مرحلة تطوّر فكره الثّالثة (1945 - 1952) ، فنجده ينحو منحى جديداً متمثّلاً في نقد الفكر المادّي نقداً عقلانيّاً . ويتوّج هذا الطّور من أطوار حياته في كتابه «عقائد المفكّرين في القرن العشرين» الّذي نُشر عام 1948 .

يخبرنا العقّاد في كتابه الأخير عن الأسباب الّتي أدّت إلى اعتناق المذهب المادّي . ويرد هذه الأسباب إلى قرون ماضية : «وأسباب الإنكار الكبرى منذ القرن السّادس عشر أو السّابع عشر هي مسألة دوران الأرض ، ومسألة القوانين المادّيّة ، ومسألة التّطوّر ، . . .»[1] . إذاً ، علم العقّاد تمام العلم أنّ الثّورة العلميّة الكبرى كان لها الدّور الأعظم في ترسيخ المفاهيم العلميّة ، وفي ارتداد النّاس عن الدّين ، وفي تفسيرهم الوجود تفسيراً مادّيّاً .

ولكنّ العقّاد ، ما يلبث أن يحاول حزّ الحديد بمثله ؛ إذ يبحث في عقائد العلماء ، ويتوصّل إلى أنّهم بالرّغم من معارضتهم الدّين ، ومن مادّيّتهم في تفسير الظّواهر الطّبيعيّة وماهيّة الوجود ، فمنهم «من يثبت القصد في الخليقة مع تصريحه بأنّه مادّي آلي يعزّز التّطوّر بالانتخاب الطّبيعي ، ومنهم من يرى دلائل القصد في المادّة غير العضويّة . . .»[2] .

وتستمر محاولات العقّاد في نقد المادّيّة والتّوفيق بينها وبين المثاليّة ، وذلك بالاستشهاد بعقائد الأدباء . فيضرب مثل برنارد شو الّذي «لا يؤمن بالمادّيّة المطلقة ولا يقول بأنّ الوجود كلّه مادّة مسيطرة على الفكر والحياة»[3] . وهذه حلول وسط ، وتسويات ، بدأنا نشعر بها بوضوح في هذه المرحلة في مراحله الفكريّة .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، عقائد المفكّرين في القرن العشرين ، ص 64 .

(2) م . ن ، ص 80 .

(3) م . ن ، ص 82 .

أمّا في مرحلته الفكريّة الأخيرة ، فنجده يحاول إثبات أنّ النّظريّات المادّيّة ليست حديثة ، إنّما هي شيء تمّ اكتشافه في الماضي . فيؤكّد على القول بالنّشوئيّة منذ بواكير الفكر العربي الإسلامي . وهدفه إظهار عموميّة المذهب وعدم اقتصاره على أصحاب الفلسفة المادّيّة .

بالرّغم من صحّة ما سلف من دلائل ظاهرياً ، فإنّنا نعتقد أنّ الحديث عن نظريّة علميّة ما كانت قد سادت في عصور سابقة لظهورها المعاصر ، لا يستوجب الافتراض أن تكون النّظريّة قد أُريد منها ما يراد اليوم ، وذلك من حيث تطبيقاتها المتنوّعة ، وبخاصّة من جهة انعكاساتها الاجتماعيّة والأخلاقيّة . فحديث أنكسمندر الإغريقي عن نظريّة التّطوّر في القرن السادس قبل الميلاد ، لا يعني أنّه فهم النّظريّة وانعكاساتها المختلفة على النّحو الّذي نفهمه اليوم . إذ تختلف مضامين المفاهيم باختلاف العصور .

لقد أظهر العلم في العصر الحديث قدرته في ما يتعلّق بالسّيطرة على الطّبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان ، على سبيل المثال ، لذلك جاءت فلسفة فرانسيس بيكون في سياق الثّورة العلميّة الكبرى ، وفي سياق التّحضير لمشروعات الثّورة الاجتماعيّة القادمة الّتي كان بيكون قد توقّع حدوثها ، فشرع للتّحضير لها علميّاً وفلسفيّاً بشغف كبير .

ولا شك في أنّ تبايناً كبيراً قد بدأ يتبدّى لنا عندما أخذنا نقارن بين مشروعات العقّاد ، في هذه المرحلة الأخيرة بالذّات ، ومشروعات بيكون . وسوف نترك الحديث المفصّل عن هذه المسألة إلى أن نبلغ خاتمة هذا الفصل كي نستطيع ربطها بباقي المسائل!

2- موقف عبّاس محمود العقاد من التراث التقليدي

تغلب النّظرة الفرديّة ، والاهتمام بالعبقريّة الفرديّة ، على كتابات العقّاد في التّراث ، وهي نظرة انعكست في عناوين كتبه : العبقريات ، عبقري الإصلاح محمّد عبده ، إلخ ، وانعكست أيضاً في عناوين الكتب الّتي كتبها عن نفسه : أنا ، حياة قلم ، في بيتي ، . . . إلخ .

كما ارتبطت هذه النّظرة الفرديّة بنزعة رجعيّة عن المرأة . ففي كتابه «الصّدّيقة بنت الصّدّيق» ، الّذي نُشر عام 1943 ، يقول العقّاد إنّها ، أي عائشة ، لم «تكن مثلاً يقتدى به في توجيه الأمور العامّة كما كانت مثلاً للنّساء كافّة وهي ربّة بيتها وشريكة زوجها»[1] . لقد كان تقليديّاً في موقفه هذا .

إنّ وجود المرأة في بيتها ، من وجهة نظر العقّاد ، لا يمكنه أن يكون أقل من نشاطاتها الأخرى في المجتمع خارج نطاق البيت . وهذا عزل للمرأة عن النّشاط الاجتماعي - السّياسي ، ويعكس رجعيّة مقارنة بتيار قاسم أمين الّذي دعا إلى حريّة المرأة في مطلع القرن العشرين .

إنّ الرّأي السّائد عن العقّاد ، هو أنّه كان قد تبع تيّار محمّد عبده الإصلاحي «الّذي كان ينادي بتجديد التّراث العربي الإسلامي حتّى يتلاءم ذلك التّراث مع روح القرن العشرين وحضارته ، . . .»[2] . فهل موقف العقّاد الأخير من المرأة منسجم مع التّجديد في التّراث على نمط تيّار محمّد عبده !

لا نعتقد ذلك ، ودليلنا غياب الجدليّة في فكر العقّاد ، إذ قال في إحدى المحاضرات الّتي ألقاها عام 1961 : «فقد علّمتني تجارب الحياة من

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، عائشة : الصّدّيقة بنت الصّدّيق ، ص 83 .

(2) عامر العقّاد ، العقّاد : معاركه في السّياسة والأدب ، ص 19 .

مبادئها أنّ الإنسان يظل طول حياته يبني على الأساس الّـذي ولد معه ، ونما بنموه في صباه الباكر . . . وكلّ ما زاد بعد ذلك فهو بناء فوق الأساس الأوّل . . .»[1] .

فإذا كان العقّاد من المجدّدين ، فهو حتماً مجدّد لا يتلمّس سوى الظّواهر . فكيف يمكن أن ينفي الإنسان التّغير الّـذي لا يستكين في كل منحى من مناحي الحياة! كيف يَفترض أنّ الأساس الأوّل الّـذي ينطلق منه الإنسان منذ ولادته لا يتغيّر ، وهو نفسه قد تغيّر في مراحل كثيرة . وكانت تغيّرات مهمّة وكيفيّة ، كما أثبتنا في هذا البحث لغاية الآن ، وكما سوف نرى في مواقفه من مسألة التّراث التّقليدي بعد حين !

دافع العقّاد عن الجديد في مقالة بعنوان «القديم والجديد» ، نشرها في عام 1924 . وقف آنذاك مع سلامه موسى في مجابهة مصطفى صادق الرّافعي ، الّـذي سيصبح عدوّه اللدود فيما بعد ، بل سيصبح من ألدّ الأعداء وأقساهم في الردود على العقّاد .

وفي مقالة بعنوان «حرّيّة الفكر» ، كتبها عام 1927 ، طالب العقّاد أن نقتبس عن الغرب وعن التّراث التّقليدي معاً : «فلنكن جريئين على الجديد جرأتنا على القديم ، ولنتعوّد أن ننتقد الحضارة الأوروبّيّة كما ننتقد ما سلف من حضارات»[2] . فليس التّراث كما هو ، هو الشّيء الّـذي ابتغاه العقّاد . وهذه جدليّة في الفكر تدرك معنى التّجديد والعصرنة ، وهي مغايرة لمواقفه اللاجدليّة اللاحقة . لذلك ، ينبغي أن نميّز بين العقّاد في مرحلته الفكريّة الأولى وغيرها من مراحله اللاحقة .

لذلك ، لا نستطيع تفسير ذلك إلا بالقول إنّ جدليّة فكر العقّاد كانت مرتبطة بمرحلته المادّيّة المبكّرة ، أمّا لاجدليّة فكره فهي واضحة في مرحلته

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **دين فن فلسفة** ، ص 6 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **ساعات بين الكتب** ، 92/1 .

الفكريّة الأخيرة ، وسببها الرّئيسي الانتقائيّة . فعندما تعامل مع التّراث عند ذاك ، رضخ للواقع الّذي تطلّب منه أن يكون لا عقلانياً ، كما تطلّب منه أن يستثمر نزعاته الشّخصيّة!يخبرنا مصطفى صادق الرّافعي أنّ اهتمام العقّاد بابن الرّومي سببه التّشابه الكبير بين خصال كلّ منهما ، وبخاصّة المقدرة على الهجاء المقذع[1] .

وبالرّغم من أنّ هذه التّهمة ربّما تكون صحيحة ، فقد أثبتنا في غير مناسبة إسقاط العقّاد مشاعره وأفكاره على الآخرين ، وفضلاً عن كشفنا اهتمامه المفرط بالأشخاص والعبقريّات الفرديّة ، فإنّنا لا يسعنا إلا اتّهام الرّافعي نفسه بأنّه ، في كتابه «على السّفّود» ، قد أثبت أنّه تجاوز مقدرة العقّاد على الهجاء المقذع بمقادير مضاعفة ! ومهما يكن من شأن نزعات العقّاد الشّخصيّة في تعامله مع بعض أعلام التّراث ، فقد أثبت موضوعيّة في بعض دراساته التّراثيّة . خذ ، مثلاً ، كتابه «عبقريّة محمّد» ، الّذي صدر عام 1942 ، فإنّه يشرح فيه الظّروف الموضوعيّة الّتي هيّأت لظهور الرّسالة المحمّديّة : «أمّة تيقّظت لوجودها ، وعرفت شأنها بين من يحدّقون بصحرائها . .»[2] . وأيضاً ، أظهر العقّاد موضوعيّة في قوله : «وكان الّذي تنصّر وسمع دعوة الإسلام ورقة بن نوفل الّذي كُتب له أن يتلقّى بشارة النّبي العربي عند ظهوره ويلقي إليه بالبشارة»[3] .

وهذا تجديد في الفهم التّقليدي لتاريخ الإسلام ، يذكّرنا بكتاب «النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة»[4] كما يذكّرنا بمحاولات التّجديد المعاصرة ، الّتي تسعى إلى إثبات أنّ الرّسول الكريم لم يكن أمّيّاً ،

---

(1) مصطفى صادق الرّافعي ، **على السّفّود** ، ص 27 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **عبقريّة محمّد** ، ص 12 .

(3) م . ن ، ص 13 .

(4) أنظر : حسين مروّة ، **النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة** ، جزءان .

بمعنى الجاهل في الكتابة والقراءة، وذلك لأنّ معنى الأمّي في عصر النّبوّة كان الجاهل بكتب اليهود والنّصارى، أو كان يعني الإنسان غير اليهودي أو النّصراني، كما جاء في القرآن: «قل للّذين أوتوا الكتاب والأمّيّين»[1] .

يبدو أنّ العقّاد، ومن جانب التّجديد في فهم التّراث، قد نحى منحى دعوة محمّد عبده، الّتي كانت «تفسيراً للقوانين الإلهيّة لا يخرج بها عن نصوصها ولكنّه يحفظها في تلك النّصوص، ويقتبس منها المعنى الّذي يوافق معارف العصر الحديث»[2] .

أراد عبّاس محمود العقّاد أن يتم فهم التّراث بأسلوب عصري، توفيقي الطّابع، من شأنه أن يرفع أي حجاب قد يعيق الاتّصال بالحضارة الغربيّة بعامّة، وبعلومها على وجه التّحديد. والتّوفيق يستدعي الانتقاء، لذلك كان انتقائيّاً في تعامله مع التّراث. ففي عبقريّاته، نجده يصدر كتاب«عبقريّة عمر» قبل كتابه عن أبي بكر. ونجده أيضاً يؤخّر كتابه عن عثمان بن عفّان (ذو النّورين)، إذ يبدو أنّه كان يحاول تأخير الحديث عن شخصيّات كان لها ضلوع في أزمات وفتن تركت خلافاً كبيراً بين المسلمين ما زال قائماً اليوم! فهو يتّهم عثمان، وبكل صراحة، في مواضع شتّى من كتاباته، ويخبرنا أنّ الإسلام، مع عثمان ومن بعده، أصبح يخدم فئات محدّدة من النّاس، وغدا يميّز بين مسلم وآخر.

وفي المرحلة الأخيرة من مراحل فكر العقّاد، وهي مرحلة لا جدليّة الفكر عنده الّتي استنتجناها في ما سلف، يتوصّل إلى أنّ الإسلام بديل للأنظمة الاجتماعيّة الغربيّة، إذ يقول: «الإسلام دين يشتمل على نظام اجتماعي وفكرة خلقيّة تنافس الفلسفة المادّيّة في كل معرض من معارض المعيشة

---

(1) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص 140 .

(2) عبّاس محمود العقّاد، **أثر العرب في الحضارة الأوروبيّة**، ص 156 .

ومقاييس الأخلاق»[1] .

إنّ تعامل العقّاد مع التّراث لم تكن دوافعه واضحة تماماً في مراحله الثّلاث اللاحقة ، أي بعد حوالى عام 1930 . ودليلنا قوله إنّه بدأ يحارب الشّيوعيّة منذ حوالى عام 1929 : وحاربها «بتعزيز العقائد الرّوحانيّة وإحياء سير العظماء . . . في تاريخ الإسلام . ولهذا أيضاً ألّفنا كتاباً ضخماً في العقيدة الإلهيّة وكتاباً آخر في الفلسفة القرآنيّة»[2] . ربّما يكون في هذا الاعتراف مبالغة ، إذ إنّ هجوم العقّاد على الشّيوعيّة بدأ ينكشف بعد الحرب العالميّة الثّانية ، بدليل أنّ كتابيه الّذي أشار إليهما لم يصدرا إلا نحو عام 1947 .

ولكنّ المهم في الأمر هو استخدام العقّاد التّراث التّقليدي في خدمة دوافعه السّياسيّة ، وعلى الصّعيدين المحلّي والعالمي .

خلاصة القول إنّ انتقال عبّاس محمود العقّاد في مراحله الفكريّة كان انتقالاً جدليّاً قابلاً للفهم . إذ انعكست الأنطولوجيا المادّيّة ، في مرحلته الفكريّة الأولى ، على كتاباته جميعها . وبعد حوالى عام 1930 ، دخل في طور جديد ، بدأ عبّاس محمود العقّاد خجولاً في تعظيمه التّراث ، ثم تعاظم اهتمامه به حوالى نهاية هذا الطّور ، وتتوّج بعبقريّاته الإسلاميّة . وما لبث أن بدأ بعدها يستخدم التّراث في خدمة أغراضه السّياسيّة .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **لا شيوعيّة ولا استعمار** ، ص 66 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **قيم ومعايير** ، ص 152 .

3- مسألة اللغة

لقد ناقشنا ارتباط مسألة اللغة بعدّة مسائل أخرى في ما سبق، وبخاصّة في ارتباطها بانبهار الفكر العربي بالحضارة الأوروبّيّة. إذ نجد العقّاد، في البداية، يرفض الاشتغال بالتّعريب، ويشن حملة هدفها نقل «المصطلحات العلميّة والفنّيّة إليها كما هي في لغاتها الأصليّة. فالاهتمام بتعريبه عبث واشتغال بما لا يفيد»[1].

فالمسألة لا تتعلّق بقدسيّة اللغة العربيّة، إنّما بالنّقل عن الحضارة الغربيّة. فالعلم والدّين أمران منفصلان، وعندما يتعلّق الأمر بالعلم، فلغة العلم هي اللغة الأهم والأجدر بالاستعمال.

ويسوق العقّاد إثباتات أخرى: لنقتد «في ذلك بالقرآن الكريم فإنّ فيه ألفاظاً أعجميّة كثيرة...»[2]. ويقول في ذلك أيضاً، ومن حظ اللغة العربيّة أنْ تدخلها مصطلحات جديدة بأعداد هائلة، فإنّنا «في عصر لم تسعدْ اللغة العربيّة بعصر أسعد منه في دولة من دولها الغابرة...»[3].

لقد سعى العقّاد إلى هجر الأسلوب القديم، وإلى محاربة من ورث «سليقة البلاغة العربيّة...»[4]. فهذه جميعها مواقف مبكّرة للعقّاد تشترك معاً في رفع العقّاد راية الأنموذج الأوروبّي صاحب لغة العلم والحضارة. وهو يحاول التّغيير في نمط الكتابة باللغة العربيّة كي يجعلها أقرب إلى الوضوح: «ولكنّني أعتقد أنّ الفصل بين الجمل خاصّة من خواص التّفكير...»[5].

---

(1) عبّاس محمود العقّاد، **خلاصة اليوميّة والشّذور**، ص 171.

(2) عبّاس محمود العقّاد، **مطالعات في الكتب والحياة**، ص 190.

(3) م. ن، ص 191.

(4) عبّاس محمود العقّاد، **مراجعات في الآداب والفنون**، ص 55.

(5) م. ن، ص 55.

وهذه المحاولات هدفها الأوّل والأخير فتح الباب أمام استخدام المنهجيّة العلميّة والمنطق السّليم في اللغة العربيّة . وقد كانت هذه القواعد من متطلّبات الإنتاج العلمي الأصيل ؛ الإنتاج الّذي طمح العقّاد وغيره من العلماء إلى تحقيقه .

أمّا في المجال الأدبي ، ففيما دافع العقّاد عن اللغة الفصحى وأكّد على ضرورتها في مواقعها المناسبة ، لم ينكر على اللغة العامّيّة مواقعها الخاصّة أيضاً . إذ نجده يقول : إنّ اختلاف الأسلوب واللهجة في كلام النّاس هو«أنّهم لا يفكّرون ولا يحسّون على نمط واحد ، ولا مناص من الاختلاف في التّعبير إذا اختلف النّاس في الفكر والإحساس . .»[1] .

لقد شعر العقّاد أنّ مشروعه الوطني الكبير ينبغي ألا تعيقه أيّ مسألة ثانويّة . فالمسألة الأساسيّة عنده كانت استيعاب التّراث الغربي النّهضوي ، ولا مانع من أن يدافع العقّاد في نهاية العشرينيّات عن اللغة الفصحى بحجّة أنّها أسهل ، بقوله إنّ الكتابة بالفصحى أسهل ، ويثبت ذلك من خلال محاولة تجريبيّة شاقّة لترجمة صفحة مكتوبة بلغة فصحى إلى العامّيّة . فالفصحى أسهل للفهم في ظل اختلاف اللهجات . ولكنّ الفصحى «باقية والعامّيّة باقية مدى الزّمان»[2] . لقد أعلن عن الوصول إلى تسوية إيذاناً بدخوله مرحلة جديدة من مراحل تطوّر فكره .

إنّ تأكيد العقّاد أهميّة اللغة الفصحى سببه موضوعي وليس آيديولوجيّاً ، إذ أنّ الكتابة إلى جميع البلاد العربيّة تستلزم لغة واحدة واضحة[3] ، فالمسألة مرتبطة بالجانب المادّي المعيشي أكثر من ارتباطها بالجانب الرّوحي . وينبغي ألا يُظن أنّ العقّاد كان حريصاً في هذه المرحلة من مراحل فكرة (في العشرينيّات)

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **ساعات بين الكتب** ، 94/1 .

(2) م . ن ، ص 97 .

(3) سامح كريّم ، **العقّاد** : في معاركة الأدبيّة والفكريّة ، ص 82 .

على أصول اللغة كل الحرص. ودليلنا يقدّمه مصطفى صادق الرّافعي في قوله: «ومن عاميّة هذا العقّاد أنّه يستعمل في نظمه عمدان جمع عمود، ورجل عميان أي أعمى، وشغلان أي من شغل...»[1].

لا يعنينا هنا هجوم الرّافعي على العقّاد بمقدار عنايتنا باستخدام الأخير اللغة العاميّة في الشّعر المنظوم، وهو دليل على مرونة العقّاد تجاه اللغة المقدّسة[2]!

إذن، نستطيع القول إنّ المرحلة الأولى من مراحل فكر العقّاد كانت تنظر إلى اللغة بوصفها وسيلةللتّفكير، ولإبداء الرّأي، ولنقل العلوم. فما المانع من تطوّر اللغة العربيّة على غرار تطوّر اللغة الإنجليزيّة!

ويتّضح هذا الموقف أيّما وضوح في كتابه عن فرانسيس بيكون الّذي صدر عام 1945، إذ يحدّثنا عن اهتمامات بيكون في استعمال لغة مثلى في العلوم. فألفاظ السّوق «لم توضع للدّرس والعناية بالحقيقة، وإنّما وضعت للمقايضة والمساومة..»[3] فلغة العلوم يحقّ لها أن تتجاوز التّقليد، ولكنْ، هل يحقّ لها أن تستقلّ عن كلّ اللغات؟ يبدو أنّه يقبل بالحلول الوسط في مرحلته الفكريّة الثّالثة (1945 - 1952)، فبعد أن رفض التّعريب في البداية، بدأ يقبل بالتّعريب والتّرجمة معاً، بحجّة أنّ عرب الجاهليّة كانوا يكثرون من التّعريب[4]، ولأنّ «البنية الحيّة هي الّتي تستطيع أن تلحق بتركيبها المكين

---

(1) مصطفى صادق الرّافعي، **على السّفّود**، ص 118 .

(2) ربّما كان تيّار أحمد لطفي السيّد ومحمود فهمي، الّذي نادى باللغة العاميّة في مرحلة ما، ذا تأثير على العقّاد، من حيث استخدامه هذا الموقف التّجديدي من اللغة، وذلك كي يُمهّد للنّقل عن الغرب .

(3) عبّاس محمود العقّاد، **فرانسيس باكون: مجرّب العلم والحياة**، ص 65 .

(4) عبّاس محمود العقّاد، **دراسات في المذاهب الأدبيّة والاجتماعيّة**، ص 63 .

ل غذاء جديد»[1] .

واللغة العربيّة فصيحة النّطق ، ويعللها بالتّطور التّاريخي الّذي صاحب ظهورها وتطورها إذ يقول : «إنّ تعليل هذه الفصاحة بالتّطور التّاريخي كاف لتفسير هذه الظّاهرة في اللغة العربيّة ، فإنّ لهجات النّطق بالحروف العربيّة إنّما هي لهجات قبائل متعدّدة تنطق بلسان واحد ، وتتهيّأ أسباب الانتخاب الطّبيعي في هذا اللسان لتتابع الاتصال بين النّاطقين به . . .»[2] .

إذاً ، تعود فصاحة اللغة العربيّة إلى ظروف طبيعيّة ماديّة تمتد جذورها في التّاريخ البعيد .

وهذا الاهتمام باللغة عند العقّاد قد جاء متأخّراً ، أي في مرحلته الفكريّة الأخيرة . إذ بدأ ، حوالى عام 1960 ، يرفع من قيمة اللغة العربيّة : «ولا وجد في لغات العالم المتحضّر لغة واحدة حُلّت فيها مسألة التّفرقة بين المفرد والمتعدّد مثل حلّها المكين المتأصّل في بنية اللغة العربيّة»[3] .

يعزو العقّاد إلى القرآن فضل حفظ اللغة العربيّة ، وقد تأمّل أنّ تصبح هذه اللغة بعد قرن من الزّمن لغة الملايين من سكان الهند والملايو وإفريقيا وغيرها[4] . أي أنّها كان يريد بها أن تنطلق نحو العالميّة .

إنّ كلّ هذه الاهتمامات بالتّعظيم من شأن اللغة العربيّة ، أدّت إلى اعتقاده أنّ هذه اللغة ستصبح لغة إسبيرانتو- عالميّة الطّابع ، وهو حلم شاركه فيه سلامة موسى مثلاً . وما أحلام عبّاس محمود العقّاد بأنّها ستصبح لغة الملايين من سكان الهند والملايو وإفريقيا ، وغيرها ، إلا دليلاً على ابتعاد العقّاد عن الموضوعيّة في مرحلته الفكريّة المتأخّرة ، وبخاصّة في مسألة اللغة . فهو لا

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، دراسات في المذاهب الأدبيّة والاجتماعيّة ، ، ص 66 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، اللغة الشّاعرة ، ص 38 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، عيد القلم ، ص 84 .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، دين فن فلسفة ، ص 141 .

يناقش أسباب استبدال الشّعوب الإسلاميّة ، باستثناء الشّعوب العربيّة ، لغاتها القوميّة باللغة العربيّة . ولا يناقش لماذا لم يحدث ذلك بعد انقضاء القرون الطّويلة على رسوخ الإسلام في تلك الدّيار؟

ومهما يكن من أمر ، فقد بدأ العقّاد ماديّاً في فهمه لمسألة اللغة وتطوّرها ، وعرف كيف ينتفع منها في نقل علوم الحضارة الأوروبّيّة وثقافتها . وبالرّغم من تنبّهه إلى العلاقة الجدليّة الّتي تقوم بين المجتمع واللغة ، فإنّه أهمل هذه العلاقة في كتاباته المتأخّرة ، وبدأ ينظر إلى اللغة العربيّة بتعظيم وإجلال أبعده بالتّدرّج عن الموضوعيّة وعن العقلانيّة .

ربّما أدخل عبّاس محمود العقّاد مسألة اللغة ضمن حساباته السّياسيّة ، إذ ارتكز في البداية إلى مصالحه الطّبقيّة الّتي تنسجم مع الاقتباس من الغرب ونقل العلوم ونحو ذلك . أمّا فيما بعد ، فقد استدعته مهنته الصّحفيّة ، وتعاظم نزعاته السّلفيّة ، إلى التّعظيم من شأن اللغة والحفاظ عليها بوصفها إحدى مقدّسات هذه الأمّة الّتي ينبغي أن تكون ملازمة للّغة العاميّة . وينسجم هذا التّغيير مع مواقفه من التّراث الّتي بدأت تظهر بوضوح في المرحلتين الوسطى ، وفي المرحلة الّتي تلت الحرب العالميّة الثّانية (1945 - 1952) على وجه الخصوص .

4- الموقــف من النشــوئيّــة

لقد طمس العقّاد جزءاً مهمّاً من كتاباته المادّيّة ، ومثال ذلك ما كتب عن مذهب داروِن في الجزء الأوّل من كتابه «ساعات بين الكتب» . فعند إعداد الجزء الأوّل للطّباعة ، ادّعى العقّاد فُقدانه مرّتين متتاليتين ، وأنّه لم يبقَ من الأصل (خمسمائة صفحة) سوى خمسين أو ستّين صفحة . كذلك ، لم يبقَ من كتابه «الإنسان الثّاني» سوى صفحات قليلة[1] . نضيف إلى ذلك ما ذكرناه سابقاً عن بعض قصائده المادّيّة الإلحاديّة الّتي طمسها . وإنْ كان ليس بوسعنا الحكم على مادّيّته من أمور لم ينشرها ، فإننا نلفت إلى أهميّة دراسة ذلك في المستقبل .

إنّ الكشف عن موقفه من النّشوئيّة في ظل محاولاته طمس بعض إنتاجه الفكري المبكّر ، سوف يعيق بحثنا لا شك ، ولكنّه لم يستطع طمس روح إنتاجه المبكّر . فمهما استطاع الحذف أن ينال من كلمات الجزء الأوّل من كتابه «ساعات بين الكتب» ، فالطّابع العام لكتاباته الّتي بقيت ما زال واضحاً في مقصده العام ! خذ ، مثلاً ، قول العقّاد : «إنّ الإنسان حيوان راق ، ولكنّه لا يزال حيواناً»[2] . جاء هذا في مقدّمة كتابه «خلاصة اليوميّة» الّذي صدر عام 1911 ، وهذا يُخالف فكرة الإنسان الّذي خُلق دفعة واحدة على هيئة الله ومثاله .

ويعترف العقّاد في كتابه «حياة قلم» أنّ هذه النّزعة المادّيّة الإلحاديّة قد عصفت به في مرحلة فكريّة مبكّرة ، ولكنّه تجاوزها . فهل صحيح أنّه تخلّى عن فكره المادّي في ما يتعلّق بمسألة نشوء الإنسان من حيوانات أدنى على سلم التّطوّر ؟

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **حياة قلم** ، ص 142 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 11 .

يخبرنا العقّاد عام 1916 ، أنّ مذهب تنازع البقاء قد اكتشفه النّاس منذ القدم : «إنّ مذهب داورن حديث ولكنّ تنازع البقاء قديم شعر به النّاس منذ وجدوا . . .»[1] . ويضرب حديث أبو العلاء المعرّي عن النّشوئيّة مثلاً على ذلك . ولكنّ القول بتنازع البقاء لا يلزم عنه بالضّرورة الاعتقاد أنّ الإنسان من خلق الطّبيعة وحدها !

يقول العقّاد : «ولقد رأينا كيف كان المعرّي يستعرض أخلاق الإنسان في طبائع الحيوان»[2] . وهذا الارتباط بين الاثنين يشير ، بما لا يدع مجالاً للشّك ، إلى أنّ العقّاد ، الّذي عرض رأي المعرّي من دون أن يصحّحه ، وافق على اكتشاف المعرّي المتمثّل في أنّ جذور الإنسان موجودة في الحيوان ، وبالتّالي في أنّ أصلهما واحد . لقد توصّل العقّاد إلى النّتيجة الأخيرة نفسها ، إذ قال : «وتعميم المعرّي الحكم على الإنسان والحيوان معاً . . . لا نستطيع تأويلها إلا إذا قلنا بأنّ الرّجل كان يعتقد أنّ الإنسان والحيوان من عنصر واحد وأنّه كان في صميم نفسه نشوئيّاً . . .»[3] .

وممّا يزيد من اقتناعنا بإيمان العقّاد الرّاسخ بنظريّة التّطوّر ، هو استشهاده بتطبيقات نظريّة داروِن على موضوعات كثيرة ، كتفسير علّة الطّرب من ناحية الرّقّة والرّخامة ، والعشق ، ونحو ذلك[4] . وليس أبين من اعتراف العقّاد نفسه بأنّه أكثر«من النّظر في مذهب النّشوء والارتقاء ، فلاح [له] أنّه أصدق من أقوال خصومه المتعصّبين . .»[5] . كان هذا موقف العقّاد في مرحلته

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الفصول** ، ص 9 أو 19 .

(2) م . ن ، ص 15 .

(3) م . ن ، ص 13 .

(4) م . ن ، ص 100-101 .

(5) عبّاس محمود العقّاد ، **حياة قلم** ، ص 119 . وهذه جزء من مقالة كتبها حوالى (1912 - 1914) ، خلال عمله في ديوان الأوقاف (م . ن ، ص 121-123) .

الفكريّة الأولى .

يتبلور موقف عبّاس محمود العقّاد الجديد من النّشوئيّة حوالى عام 1946 ، أي خلال المرحلة الثّالثة من مراحل حياته الفكريّة ، إذ أصبحت المذاهب الفكريّة الّتي لامست عالم الرّوح في الشّرق ، كالمذهب النّشوئي"«لا تتجاوز أثر الفلسفة القديمة ولا مذهب الشّيع ، وقد كانت آثارها هذه فرديّة لا تتعدّى المئات من المفتونين بها . . .»[1] .

لا يخبرنا العقّاد لماذا لم تصبح تلك المذاهب تيّارات جارفة ، ولكنّه يخبرنا أنّ مذهب النّشوئيّة لم يحل مشكلة الوجود ، فلم «يزد على أن جعل»خلق الإنسان والحيوان «مسألة ملايين من السّنين بدلاً من مسألة ألوف ومئات ، ولم يلمس قط سر الخلق الأبدي الّذي لا يزال باباً مفتوحاً للتّفكير والاعتقاد ، بعد كل ما قيل في مذهب النّشوء والارتقاء»[2] .

يؤمن العقّاد «بخلق الإنسان والحيوان» تارة ، وطوراً يترك الباب مفتوحاً تماماً أمام التّفكير والاعتقاد ! إذاً ، المسألة غير محسومة تماماً طالما لا تزال مفتوحة للتّفكير . هذا ما نستطيع الاستدلال عليه من النّص الأخير! لقد فتح الباب أمام الاعتقاد بالخلق في المرحلة الثّالثة من مراحله الفكريّة الّتي بدأت عام 1945 . وهذه تسوية تقبل الموقفين معاً .

يحاول العقّاد في المرحلة المتأخّرة – الأخيرة – من مراحل تطوّر فكره الّتي نعتقد أنّها ربّما تكون قد بدأت حوالى عام 1952 ، تأكيد مسألة الفصل بين الإنسان والقردة العليا الّتي تحدّث عنها العلماء ، والّتي تعود إلى حوالى مليون سنة خلت . ويفتح المجال بهذا الرّأي أمام إقحام فكرة الخلق بحجّة أنّ هناك فصلاً بين الفصيلتين ، الآدميّة والقردة العليا ، عند ذلك التّاريخ[3] .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **أثر العرب في الحضارة الأوروبّيّة** ، ص 174 .

(2) م . ن ، ص 174 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **الإنسان في القرآن الكريم** ، ص 80 .

لا تتّسم منهجيّة العقّاد بالعلميّة في تعامله مع المسائل العلميّة ، فكيف يمكن أن يستنتج من وجود الفصل بين الإنسان والقردة العليا إمكانيّة وجود قوّة خالقة ؟ .

إنّ المقدّمة الّتي بدأها العقّاد ، وهي أصلاً فرْضيّة علميّة ، لا تستوجب أنْ يُستنتج منها ما توصّل إليه ، بخاصّة لأنّه أخبرنا في غير مقام أنّ العلم الحديث قد أدخل نظريّة «الاحتمال» في العالم الطّبيعي ، وأصبح عالَم الذّرّة وحركات أجزائه أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع . إذاً ، كيف يستخدم نظريّة افترضها العلماء في فترة ما ، وعند مستوى أنطولوجي معيّن ، ليستنتج منها مسألة عند مستوى مختلف ؟

وفي مقالة أخرى ، يخبرنا أنّ البحث عن الحلقة المفقودة بين الإنسان والقردة لا يزال مستمراً[1] . وربّما أنّ الحلقة المفقودة لم يتوصّل إليها العلماء بعد ، فإنّه يتّخذ من هذه الفرْضيّة مقدّمة ليتوصّل إلى قياس ناقص ، إذ يستخدم المقدّمة الأخيرة وحدها أساساً يبني عليه قضيّة منطقيّة . فلا عجب أن تكون النّتيجة بعيدة عن المستوى الأنطولوجي الّذي بدأ العقّاد منه !

وينتهي في مقالة طويلة بعنوان : «مذهب التّطوّر في الشّرق العربي» إلى نتيجة ، كان قد حملها معه منذ صفحات الكتاب الأولى ، مفادها أنّ كتاب الإسلام خلو «ممّا يوجب القول بتحريم المذهب . . . فقد يَثبت غداً أنّ المذهب صحيح كلّه أو باطل كلّه ، أو يثبت أنّ بعضه صحيح وبعضه باطل ، ولكنّ كتاب الإسلام لا يصد عن سبيل العلم . .»[2] .

خلاصة آراء العقّاد في سنواته الأخيرة حول مسألة النّشوئيّة واضحة لا مجال لتأويلها . فالدّين يطالبنا بالبحث ، وبالشّروع في طلب المعرفة ، عقلانياً . وهذه المعرفة ليست مستمدّة من كتاب الإسلام ، بدليل أنّه لم يطالبنا بالبحث

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الإنسان في القرآن الكريم** ، ص 96 .

(2) أنظر : م . ن ، ص 122 .

فيه ، بل اكتفى بالقول إنّه «لا يصد عن سبيل العلم» . وقوله إنّ المذهب قد تثبت صحّته أو كذبه في المستقبل ، يعكس توفيقيّة في فكر العقّاد . إذ نستنتج ممّا سلف أنّ العلم سيّد نفسه ، وأنّه قديؤكّد صحّة فرْضياته بنفسه أو ينفيها بنفسه . فهل يمكننا القول أخيراً إنّه ظلّ مخلصاً للنّشوئيّة ، حتّى النّهاية!

يحاول العقّاد الوصول إلى تسوية حول مسألة تطوّر الإنسان ، إذ يخبرنا أنّ دارون لا يقول بتسلسل الإنسان من القرد ، فكل «ما يلزم من مذهبه أنّ الإنسان والقردة العليا تلتقي في جذر واحد . . .»[1] . إذا افترضنا أنّ جذر الإنسان والقردة العليا واحد ، هذا يعني أنّ الإنسان المعاصر قد انحدر من هيئة أقل تطوّراً لهيئته المعاصرة ، ألا يعني ذلك أنّ قصّة الخلق لاغية ؟

يكتفي العقّاد بهذا النّص ليتوصّل إلى نتيجة مفادها أنّ النّشوئيّين يقولون بتنازع البقاء وببقاء الأصلح ، وأنّ ذلك يطابق ما جاء في القرآن !

نعتقد إنّها تسوية مع الدّارونيّة في هذه المرحلة الفكريّة المتأخرة للعقّاد ، أمّا سمتها البارزة فهي محاولة إثبات عدم تعارض الدّين مع العلم ، ولكنّها محاولة لا تستدعي إعطاء مشروعيّة للعلم كما كان الأمر عليه في فلسفة القرن السّابع عشر في إنجلترا . لقد تغير العقّاد في هذه المرحلة الفكريّة وأصبح مشروعه توفيقيّاً .

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **دين فن فلسفة** ، ص 133 . إنّ تاريخ هذه المقالة غير واضح ، ولكنّنا نعتقد أنّه يتلاءَم ما ذهب إليه العقّاد في مرحلته الفكريّة الأخيرة .

خاتمة الفصل الثاني

يبدأ العقّاد في كتبه المبكرة ، أو لنقل في مرحلته الفكريّة المبكّرة الّتي انتهت حوالى عام 1930 ، في تفسير نشوء الكون وظواهره بتفاعل القوى المادّيّة المختلفة كما يرفض فكرة الغاية من وراء الوجود . وهذه نظرة مادّيّة إلى الوجود رافقته في مطلع حياته الفكرية ، ولكنّها لم تستمر طويلاً .

لاحظنا أنّه بدأ يميل إلى التّوفيق في هذه المسألة في المرحلتين الفكريّتين اللاحقتين (1930 - 1952) ثم يخبرنا ، في أثناء المرحلة الفكريّة الأخيرة الّتي بدأت حوالى عام 1952 وانتهت بموته ، أنّ العلم الصّحيح موجود في القرآن ، وأنّه يمكننا التّحقّق من النّظريّات العلميّة بمقارنتها مع القرآن . وهذ تغيّر معاكس تماماً للموقف الّذي انطلق منه في مرحلته الفكريّة الأولى .

وقد اكتشفنا الموقف ذاته في مسألة دبيب الحياة الأوّل في الجماد ، إذ وجدنا يقبل فكرة أنّ المادّة تشتمل على خواص الحياة ، ولكنْ بخجل ، وأيضاً بشروط وفي مراحله اللاحقة ، نجد شروطه الّتي وضعها للقبول بآراء البيولوجيّين المادّيّ تزداد صعوبة . فقد كان شرطه ، عام 1947 ، أن يخلقوا مادّة حيّة في المختبر .

أمّا في مرحلته الأخيرة ، فقد استخدم العقّاد نظريّة الكم في الفيزياء وتسلّح بلا حتميّة النّظريّة كي يهاجم الفلسفات المادّيّة ، هجوماً يتّضح من عنفه أنّه كان موجّهاً لهدم الفلسفات المادّيّة ، الّتي نعتقد أنّه كان ينظر إليه من زاوية ارتباطها بالدّولة السّوفياتيّة .

اتّضح لنا من خلال البحث في مسألة المادّة وظواهرها التّغيّرات ذاتها ، إ بدأ مادّيّاً ، ثم رضي بثنائيّة ، وانتهى بالهجوم على الفلسفات المادّيّة في مراحل المتأخّرة . كان سياسي الهدف ، أيديولوجي الطّابع . وقد عقدنا مقارنة بين منطق إسحق نيوتن والعقّاد ، واكتشفنا اهتمام الأخير بالنّزعات المثاليّة في رؤية نيوتن للعالم الطّبيعي ، كافتراض وجود الأثير ، وإعطائه وجوداً روحيّاً .

وبالرّغم من أنّ علم الطبيعة كان قد ترك نظريّة الأثير بعد آينشتين ، فإ

العقّاد ظلّ متمسّكاً بها ، واستخدمها في هجومه على المادّيّة . وهذا يحملنا على التّفكير بتشابه الإشكاليّة المفهوميّة بين العصرين على نحو جعل العقّاد يستخدم أدوات الإقناع نفسها .

أمّا في مسائل العلم الاجتماعي ، فقد بحثنا في مسألة إحياء العقّاد التّراث المادّي ، واكتشفنا أنّ اعتراف العقّاد باعتناقه الفلسفة المادّيّة الإلحاديّة كان دليلا جليّاً وكافياً على ثقافته المادّيّة الواسعة الّتي سعى إلى إحيائها في مرحلته الفكريّة الأولى . وقد عبَّر ذلك الإحياء ، في اعتقادنا ، عن أنطولوجيا مادّيّة .

أمّا عن تأثره بالثّورة الإنجليزيّة في القرن السّابع عشر ، فنعتقد أنّ العقّاد قد أسقط طموحاته الشّخصيّة على ثورة كرومويل ، وعلى شاعرها المشهور ملتون . لقد أسقط الصّراع بين الملكيّة الإنجليزيّة والبرلمان وكرومويل وشاعر الثّورة ملتون ، على الصّراع بين الخديوي والدّستور وسعد زغلول وشاعر الثّورة العقّاد .

ويمكننا تفسير إهمال العقّاد إحياء التّراث المادّي في مرحلته الفكريّة الثّانية بدخوله مرحلة لاأدريّة تأمّليّة بدأت تتّضح معالمها في المرحلة الثّالثة (1952 - 1945) ، إذ شرع في نقد الفكر المادّي نقداً عقلانيّاً ، كما شرع في التّوفيق بين المادّيّة والمثاليّة . وقد اقترب في هذه المرحلة من الفكر المادّي في القرن السّابع عشر في إنجلترا .أمّا موقف العقّاد من التّراث التّقليدي ، فخلاصته أنّ الأنطولوجيا المادّيّة قد انعكست في كتاباته خلال مرحلته الفكريّة الأولى ، فكان اهتمامه بالتّراث الغربي المادّي أكبر من اهتمامه بالتّراث العربي الإسلامي . ولكنّه كان يطالب بالاقتباس عن الاثنين معاً ، أي عن التّراث وعن الغرب .

وفي مرحلته الفكريّة الثّانية ، بدأت اهتماماته بالتّراث التّقليدي تتعاظم ، إلى أن بلغت أوجها في الأربعينيّات بعبقريّاته الإسلاميّة . ولكنّه كان مجدّداً في الفهم التّقليدي للإسلام ، وهذا التّجديد هو سمة بارزة من سمات الفكر المادّي الإنجليزي في القرن السّابع عشر .

وأخيراً ، بدأ يستخدم التّعظيم بالتّراث في مشروعاته السّياسيّة ، وأخذ يتنكّر لجدليّة الفكر . ويمكننا تفسير ذلك بأنّه هجوم على الماركسيّة وعلى الاشتراكيّة من

خلال تغييب أهمّيّة التّطوّر الجدلي التّاريخي للفكر وقوانين الجدل في الماركسيّة ، والّتي هي عماد نظريّة الإشتراكيّة في تطوّر المجتمعات الإنسانيّة .

لقد أثبت العقّاد موضوعية في بعض دراساته التّراثيّة ، ونعتقد أنّ هذه الموضوعيّة قد اصطدمت بعقيدته ، الأمر الّذي جعل من عقيدته عائقاً ابستمولوجيّاً في أبحاثه الفكريّة .

وفي مسألة اللغة ، بدأ بمشروع النّقل عن الغرب ، مع الحفاظ على المصطلحات العلميّة والفنّيّة في لغاتها الأصليّة ، ومع التّغيير في نمط الكتابة لتصبح أكثر وضوحاً ومرونة . وهذا موقف مشابه لما ذهب إليه فرانسيس بيكون عندما سعى إلى إقامة لغة مثلى في العلوم تتجاوز ألفاظ «السّوق» العامّيّة .

ثم لاحظنا في مراحله المتأخّرة زيادة اهتماماته باللغة العربيّة الفصحى إلى درجة أنّه أخذ يطمح لكي تصبح لغة الشّعوب الإسلاميّة غير العربيّة ، وأخذ ينظر إلى اللغة بوصفها مقوّماً من مقوّمات وحدة الأمّة . لقد أدخل اللغة في حسابات مشروعه السّياسي الآيديولوجي .

وموقف العقّاد من النّشوئيّة في مرحلته الفكريّة الأولى ، الّتي امتدّت لغاية حوالي نهاية الثّلاثينيّات من القرن الماضي ، ذو أنطولوجيا ماديّة واضحة . ولكنْ ، ما يلبث أن يبدأ هذا المشروع المادّي في الانحسار تدرّجيّاً . ولكنْ ، لصالح مَنْ حدث هذا الانحسار؟

يبدأ العقّاد في مراحله المتأخّرة بإفساح المجال أمام الاعتقاد بالخلق ، وإنْ كان ذلك على حساب اللامنطق واللاعقلانيّة . ولكنّه كان يحاول أن يظلّ مخلصاً للنّشوئيّة . لذلك ، نجده يلجأ إلى محاولات توفيقيّة هدفها إظهار تطابق أفكار النّشوئيّين مع ما جاء في القرآن وتاريخ السّلف .

لقد لاحظنا أنّ توفيقيّة العقّاد قد تجلّت في مسائل دون أخرى . ربّما يكون سبب ذلك أثر شخصيّات فرديّة معيّنة عليه ، هذا من جهة ، وربّما يكون سبب ذلك أيضاً رفض الواقع الموضوعي في مصر لبعض الأفكار الغربيّة الّتي كانت من نتاج بيئتها الغربيّة المميّزة .

الفصل الثّالث

علاقة فكر العقّاد المادّيّ بالثّورة العلميّة الكبرى ومضامينها الفلسفيّة



تمهيد

نسعى في هذا الفصل إلى دراسة علاقة فكر عبّاس محمود العقّاد المادّي بالثّورة العلميّة الكبرى ومضامينها الفلسفيّة كما تجلّت في إنجلترا في القرن السّابع عشر، وذلك من خلال فقرتين رئيسيّتين، وبواسطة مجموعة مختارة من مقالاته وكتاباته وترجماته المختلفة.

تبحث الفقرة الأولى في مواقفه من بعض إشكاليّات العقلانيّة العلميّة الحديثة، كالشّك المنهجي وهدم الأوهام، نقد الدّين، وفصل العلم عن الدّين. ومن خلال فقرة ثانية، سوف ندرس مواقفه من بعض إشكاليّات الفلسفة السّياسيّة، كنظام الحكم، الحرّيّة الدّينيّة، وإحياء الشّعور الوطني.

هذه هي المسائل والإشكاليّات الّتي افترضنا منذ البداية أنّها مفتاحنا لربط فكر العصرين معاً، وأنّها في مجموعها تمثّل سمات الفلسفة المادّيّة الميكانيكيّة الّتي سادت في إنجلترا في القرن السّابع عشر، والّتي عبّر عنها فرانسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك. إذ سنحاول أن نستقصي مدى تأثّر فكر عبّاس محمود العقّاد بالعقلانيّة العلميّة الحديثة، كما سنحاول أن نستقصي مدى تأثّره بالفلسفة السّياسيّة الّتي سادت في إنجلترا في القرن السّابع عشر، والّتي جاءت نتيجة الثّورة العلميّة الكبرى ومنطوياتها الفلسفيّة.

أ - العقلانيّة العلميّة الحديثة

1- الشك المنهجي وهدم الأوهام

يقول العقّاد : «ومن كان يقرأ ليقتنع أكثر ممّا يقرأ ليرضى فإيّاه عنيت بنشر هذه اليوميّات»[1] .

بهذا يستهل العقّاد كتابه «خلاصة اليوميّة» الّذي صدر عام 1911 . ففعل الاقتناع يستلزم إعمال العقل في المسائل المطروحة ، كما يستلزم استخدام الحجّة لاستخلاص النّتائج بصورة منطقيّة .

وعندما يخبرنا العقّاد أنّ نشر «يوميّاته» لم يكن موجّهاً لخدمة مَنْ أراد أن يقرأ ليرضى من القرّاء ، فهذا يعني أنّ مادّة الكتاب ليست تقليديّة ، بل تهدف إلى هدم الأوهام ، وإلى إزالة الغشاوة عن العيون . وتتّضح هذه الفكرة أكثر عندما يُقدّم لنا العقّاد وصفاً للفيلسوف بوصفه «المفكّر الّذي لا يتسلّط عليه رأي من الآراء أو يملك ذهنه غرض من الأغراض ... فليس فيلسوفاً ذلك الباحث الّذي يقدم على موضوعه برأي مبدأي يتشيّع إليه ...»[2] .

إذاً ، الفيلسوف عند العقّاد هو ذلك الشّخص الّذي يستطيع أن يتخلّص من كل الأوهام والأصنام الموجودة في الذّهن بصورة قَبْليّة . أي أنّه ذلك الشّخص الّذي يستخدم المنهجيّة العلميّة الحديثة الّتي فتحت الباب أمام نضوج الثّورة العلميّة الكبرى في أوروبّا .

وضع العقّاد العلم الحديث في مقابل علم الكلام الّذي اعتبره كلاماً فارغاً كلّه مغالطات وتخمينات[3] وهذا يذكّرنا بفرانسيس بيكون

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 11 .

(2) م . ن ، ص 18-19 .

(3) م . ن ، ص 162 .

الّذي تطلّع إلى الفلسفة العمليّة ، واسترشد بماديّة الفلاسفة الإغريق ، فلاسفة أيونيا ، ديمقريطس ، وغيرهم ، فيما نبذ المنطق الأرسطي والأفلاطوني .

إنّ الفلسفة العمليّة كانت شغل عبّاس محمود العقّاد الشّاغل في تلك المرحلة الابتدائيّة من حياته . ففي عام 1926 ، ألقى الضّوء على أهمّيّة العمل . إذ إنّ قيمة العمل من أخلاقيّات الطّبقات البرجوازيّة ، بالرّغم من اختلاف الإشكاليّة بين العصرين . لذلك ، نعتقد أنّ العقّاد فهم قيمة العمل بوصفها مقولة برجوازيّة الطّابع ، معاصرة الإشكاليّة ، إذ ترمز ، في ما ترمز إليه ، إلى تراكم رأس المال .

ولمّا كانت قيمة العمل مرتبطة برأس المال ، الّذي استخدم العلم لتحقيق أرباحه في البحر ، وعلى الأرض ، ووراء المحيط . وبما أنّ العقلانيّة العلميّة الحديثة جاءت ملازمة للتّطوّر العلمي والثّورة العلميّة الكبرى ، فقد غدت قيمة العمل مرتبطة بالعقلانيّة العلميّة أيّما ارتباط . وعليه ، فقد أفرز العمل أخلاقيّات جديدة ، كان أوّلها هدم الأوهام . فكيف تجلّت أخلاقيّات الثّورة العلميّة الكبرى في فكر عبّاس محمود العقّاد؟

لم يقبل العقّاد أن تسيطر عليه الأوهام ، فرفض التّشاؤم من شيء مطلقاً ، وتحدّى رقم 13 ، ورفض التّشاؤم منه[1] . وكان متمرّداً في الصّلاة رافضاً إيقاظه في الصّباح[2] .

وفي مرحلة فكريّة جديدة ، نجده يُصرّح : « . . . أؤمن بالله وراثة وشعوراً وبعد تفكير طويل»[3] . فكيف يمكن تفسير عدم التّمييز بين الإيمان بالله بالوراثة ، والإيمان بالشّعور ، والإيمان بعد تفكير طويل ؟ . إنّها مراتب مختلفة في اعتقادنا ، وعند مستويات مختلفة . فالإيمان بواسطة الشّعور شيء ، والإيمان

---

(1) طاهر الطّناحي ، «الكتاب والكاتب» ، في أنا / عبّاس محمود العقّاد ، ص 9 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، أنـا ، ص 33 .

(3) م . ن ، ص 152 .

بعد تفكير طويل شي آخر؛ سمة الأوّل الاعتقاد، والثّاني سمته إعمال العقل واستخدام المنطق! ولكنّ العقّاد لم يجد تنافراً بين هذه المستويات، لأنّه لم يستخدم الشّك المنهجي وسيلة لتحصيل المعرفة المنشودة. وقد كانت هذه سمتهالبارزة في المراحل اللاحقة الّتي تلت المرحلة الفكريّة الأولى.

إنّ حب العقّاد للعبقريّات الفرديّة والشّخصيّات التّاريخيّة جعله يتجاوز الشّك المنهجي إلى الدّغمائيّة. فعلى سبيل المثال، دفعه إعجابه الشّديد بشكسبير إلى أن يرفض رفضاً قاطعاً فكرة أنّ فرانسيس بيكون كتب مسرحيّاته. وهو لا يزوّدنا بأي دليل على ذلك، بل يكتفي بالقول: «إنّنا هاهنا حيال «معجزة» لا شك فيها ولا خلاف في وجودها، ...»[1].

وفي كتابه «فرانسيس باكون»، الّذي صدر عام 1945,يحدّثنا «عن باكون» الّذي استخدم أسلوباً جديداً في تحضير الذّهن الإنساني وإعداده لإبرائه من عوائق البحث، ولتخليصه من الأوهام والأسباب الوهميّة الّتي يعلّل بها الإنسان الظّواهر الطّبيعيّة. أوّل هذه الآفات، الأوثان: أوثان القبيلة، أوثان الكهف، أوثان السّوق، وأوثان المرسح. أوثان القبيلة «هي نزعات العقل الطّبعيّة الّتي تصوّر الأشياء على صورة سابقة لا برهان عليها من التّجربة والمشاهدة... وأوثان الكهف هي علّة القصور الّتي يُمنى بها الفرد على حدة من جراء الوراثة أو النّشأة ... وأوثان السّوق هي شر هذه الأوثان، لأنّها تُلحق الأفكار بالكلمات الّتي جرت على ألسنة العامّة وتداولوها بغير تمحيص... وأوثان المسرح (هكذا) قد تسرّبت إلى عقول النّاس من قضايا الفلاسفة وأخطائهم في القياس والاستدلال، ...»[2].

اتّفق العقّاد مع بيكون في منهجيّته هذه لغاية نهاية المرحلة الفكريّة الثّانية، بدليل قوله: «فإنّ ذهنه ولا ريب ذهن لمّاح بضوء العبقريّة الّذي لا

---

(1) عبّاس محمود العقّاد، **ساعات بين الكتب**، 229/1.

(2) عبّاس محمود العقّاد، **فرانسيس باكون**: مجرّب العلم والحياة، ص 63-65.

يخفى . . .»[1] . ولكنْ ، هل انتفع العقّاد من هذا المنهج فيما بعد ؟

يقول العقّاد : «والإسلام دين المعجزات الّتي يراها العقل حيثما نظر . . . يعمل العقل لفهمها . . .»[2] . فكيف يمكن أن يفهم العقل معجزة تتجاوز القوانين الطّبيعيّة؟ فالمعجزات تُفسّر من خلال الإيمان ، طالما أنّها حوادث خارقة تتجاوز الفهم العلمي . فحول هذه المسألة ، كان بيكون أكثر وضوحاً ، فقال إنّ الله قد خَلَق الكون في لحظة ، ثم وضع قوانينه في ستّة أيّام ، وتركه يعمل وفق القوانين الّتي وضعها[3] . فلا مجال للمعجزة في هذا الاعتقاد .

إنّ فهم العقّاد لهدم الأوهام ، في مرحلته الفكريّة الأخيرة ، مختلف عن فهم فرانسيس بيكون ، فبالرّغم من أنّه رأى أنّ العمل بالعقل أمر من أوامر الخالق فهناك موانع تعطّل العقل ، هي «عبادة السّلف الّتي تُسمّى بالعُرف ، والاقتداء الأعمى بأصحاب السّلطة الدّينيّة ، والخوف المهين لأصحاب السّلطة الدّنيويّة .»[4] .

لا يبلغ العقّاد مرتبة عقلانيّة القرن السّابع عشر في هذه المرحلة المتأخّرة من مراحله الفكريّة ، فخطابه ديني ، طابعه العام الأوامر والنّواهي ، كما في قوله : «عليكم أن تبرّوا بالأباء ، ولكنّ البر معهم غير الضّلال معهم على غير بصيرة ، والعقلاء هم الّذين يعرفون موضع هذا وموضع ذاك . . .»[5] . وهو لا يخبرنا من هم العقلاء ، ولا يخبرنا كيف تُمارس العقلانيّة ؟

يقول العقّاد : «العقل عند الإمام الغزالي هو العقل في شرعة الإسلام ،

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **فرانسيس باكون : مجرّب العلم والحياة** ، ص 68 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **التّفكير فريضة إسلاميّة** ، ص 103 .

(3) أنظر Sidney Warhaft, **Francis Bacon** : A selection of his works, P 236

(4) عبّاس محمود العقّاد ، م . س ، ص 23 .

(5) م . ن ، ص 31 .

كلاهما عقل يبتغي الحقيقة حيث كانت . . .[1] . لا نعتقد أنّه يحق للعقّاد أنْ يساوى بين العقلين ، وبالتّالي أن يجعل عقل الغزالي معياراً للعقل في الإسلام! فحججه غير مقنعة ، كما أنّها ليست كافية!

اعتبر العقّاد أنّ الغزالي اتّخذ من الشّك طريقاً موصلاً إلى الحق ، «فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والظّلال . . .»[2] . وهل كل مَنْ اتّخذ الشّك المنهجي طريقه وصل إليالحقيقة . فقد شك ديكارت ، فهل بلغ الحقيقة ؟ ونحن لا نجد العقّاد يستخدم هذا المنهج للوصول إلى الحقيقة . وما الحقيقة عنده ؟

يقول العقّاد : «ولا يخفى أنّ المسلمين عقيدة واحدة فيما يرجع إلى أوامر القرآن ونواهيه وإلى الصّريح من نصوص التّحليل والتّحريم فيه . فلا شيع ولا تأويلات . . .»[3] . ولكنّه ما يلبث أن يعترف بالتّشيّع ، ويعزوه إلى «شعوب متفرّقة الأصول والأجناس واللغات ، جاءته بتراث في عاداتها وأفكارها فسرى هذا الاختلاف إلى تفسيراتها لبعض الآيات . . .»[4] .

طالما أنّ تمايزاً بين الشّعوب سيظل قائماً ، فإنّ التّأويلات ستظل قائمة أيضاً ، وبالتّالي ، سيكون هناك أكثر من فهم واحد للحقيقة!

لقد انتهى عبّاس محمود العقّاد في أعوامه الأخيرة إلى إيلاء الإيمان أهميّة أكبر بكثير من العقل ، بل يمكننا القول إنّ إيمانه بالكتاب أصبح الرّكيزة الأساسيّة للتّعقّل .

وهذه ردّة عن محمّد عبده الّذي كان يستشهد برأي علي بن أبي طالب القائل إنّ القرآن كتاب مستور بين دفّتين لا ينطق به إلا الرّجال . كما قال هو

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **التّفكير فريضة إسلاميّة** ، ص 44 .

(2) م . ن ، ص 43 .

(3) م . ن ، ص 53 .

(4) م . ن . ص 53 .

نفسه : «اتّفق أهل الملّة الإسلاميّة . . . إذا تعارض العقل والنّقل أخذ بما دلّ عليه العقل . . .»[1] . إذ اعتبر العقّاد التّأويل نقيصة تؤدّي إلى التّشيّع .

نعتقد أنّه كان قريباً من الغزالي الّذي اعتبر أنّ نخبة من المتنوّرين ينبغي أن تقوم بتصحيح الأخطاء الّتي دسّها الشّيطان بعد موت الرّسول ، واعتبر أيضاً أنّه ينبغي أن نقف عند حدود الآيات والأحاديث دون محاولة التّأويل[2]!

لقد انتهى العقّاد مدشّناً عصراً اتّسم بهيمنة الوحي ، وهو عصر ما قبل عصر الرّشد الّذي حدّثنا عنه بقوله : «نشأ فرانسيس باكون في إبّان عصر الرّشد . . . ونسميه عصر الرّشد لأنّ العصور الّتي قبله كانت عصوراً قاصرة يفكّر فيها العقل البشري بهيمنة من الوحي المسيطر عليه ، . . .»[3] .

لذلك ، نقف حائرين أمام هذه المسألة الّتي تدفعنا إلى الاعتقاد أنّ عصر العقّاد كان يراوح مكانه في فترة من التّاريخ كانت مصر تقف عند عتبة عصر الثّورة العلميّة الكبرى ، ولكنّها ظلّت خارجه . فقد استمرّت تعيد إنتاج نفسها بوسائل وأدوات ما قبل علميّة .

وسوف نتحقّق من هذه النتيجة بعد أن ننهي حديثنا عن المسائل الأخرى في هذا الفصل ، فربّما تطرأ نتائج جديدة تؤكّد هذا الاعتقاد أو تنفيه!

---

(1) محمّد عبده ، **الإسلام والنصرانيّة** : مع العلم والمدنيّة ، ص 70 .

(2) نعتقد أنّ دراسة أثر الغزالي على العقّاد ، وإقامة مقارنة بين عصري الغزالي والعقّاد ، من حيث الظّروف الّتي أنتجت الفكرين ، مسألة تستحق البحث .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **فرانسيس باكون** : مجرّب العلم والحياة ، ص 6 .

2- نقـد الدّيـن

نشأ العقّاد في بيت ورع ، وعاش في بيئة متديّنة ، وعبّر عن طموحات طبقة من النّاس كان الإيمان مقوّماً أساسيّاً من مقوّمات وجودها . فقد كاد أن ينقطع للعبادة والدّروشة[1] . ولكنْ ، يبدو أنّ العقّاد قد تعرّض إلى صدمة قويّة من الظّروف العامّة والبيئة المتخلّفة الّتي ترعرع في أحضانها ، إذ أدّت هذه الصّدمة إلى انغماسه في نوبة فلسفيّة إلحاديّة من جرّاء قراءته الفلسفة المادّيّة . وكان هذا الأنموذج جاهزاً في الغرب الأوروبّي . وكان أقرب إلى الفلسفات المادّيّة للقرن التّاسع عشر منها إلى الفلسفات المادّيّة موضوع هذا الفصل .

في إنتاجه المبكّر ، نجد العقّاد يعزو انحطاط الشّرقيّين إلى حلمهم في العالم الآخر : «فلم يبالوا أنْ يخسروا الصّفقة في هذا العالم ليغنموها في العالم الآخر»[2] . ويفسّر العقّاد سبب إهمالهم العالم الأرضي بحالة الدّعة والرّخاء ، « . . . الّتي صرفتهم عن عالمهم إلى تطلّب السّعادة الكماليّة في سواه»[3] . وهذه أنطولوجيا مادّيّة تنظر إلى الدّين بوصفه ظاهرة اجتماعيّة - اقتصاديّة ، تتغيّر مضامين مفاهيمها وفقاً للظّروف المتغيّرة .

يخبرنا العقّاد في تصديره للطّبعة الثّالثة من كتابه «مجمع الأحياء» ، عام 1944 ، بأنّه انتهى بالرّسالة «إلى معنى فيه بعض الاطمئنان أو كل

---

(1) يقال إنّ إحجامه عن الانقطاع للعبادة والدّروشة كان بسبب ضياع حذائه في يوم صلاة ، وبسبب سماعه أحد الأئمّة يقرأ الغيب في فنجان (عبد الحي ذياب ، **عباس العقّاد ناقداً** ، ص 88-87) . ولكنّنا نعتقد أنّ الأسباب كثيرة ، ولكنّها ربّما تكون قد تمظهرت من خلال الحادثة المذكورة .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 14 .

(3) م ، ن ، ص 14 .

الاطمئنان ، وهو أنّ الحق والنواميس الطّبيعيّة يتلاقيان»[1] . فهل نحن إزاء محاولة «حيّ بن يقظان» توفيقيّة جديدة ، هدفها إثبات أنّ العقل البشري قادر على الوصول إلى معرفة الله من دون وساطة ؟ يجسّد العقّاد الحياة على صورة امرأة تهمّ في مخاطبة ساكني الغاب : «إلي يا أبنائي فأنا أمّكم الحياة . .»[2] .

ويتأكّد هذا الاعتقاد في خطاب القرد ، قوله : « . . . فاعلموا أنّ العدل والحق والواجب والضّمير لو كانت مجهولة لوجب اختراعها . . .»[3] . وما أنْ فرغت «الطّبيعة» من خطابها ، «حتّى وثب الأسد على الثّور وقبض النمر على الأيل وعدا الثّعلب وراء الأرنب ووجأ الذّئب عنق الشّاة . . .»[4] . فالطّبيعة ، إذن ، تدير شؤون نفسها بنفسها ! كان هذا من نص «مجمع الأحياء» الّذي نشره عام 1916 .

بلغ نقد الدّين عند العقّاد أوجه في قصيدة «ترجمة شيطان» ، الّتي نشرها عام 1921 في ديوانه الشّعري الثّالث «أشباح الأصيل» . تحدّى شيطان العقّاد السّلطة الإلهيّة ، فهو لم يستطع أن يرى الكمال الإلهي ولا يطلبه . إنّ شيطان العقّاد قد حسد الله على منزلته ، وبالتّالي ، انتهى إلى السّخط على قسمته[5] .

وتتجلّى أفكاره عن وحدة الوجود في مقالة كتبها عام 1924 بعنوان «بين الله والطّبيعة» ، إذ يقول فيها : «فلماذا لا يعبد النّاس ربّهم في المروج والبساتين؟ ولماذا يبنون الجدران ليسبّحوا باسم الله ولا يغرسون الشّجر ليسبّحوا

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **مجمع الأحياء** ، ص 8 .

(2) م . ن ، ص 29 .

(3) م . ن ، ص 53 .

(4) م . ن ، ص 124 .

(5) عبّاس محمود العقّاد ، **أشباح الأصيل** ، ص 58 .

باسمه ؟»[1] . ربّما يكون هذا نقداً غير مباشر للدّين ولممارساته ، في اعتقادنا ولكنْ ، ألم يتجاوز العقّاد ذلك إلى نقد الدّين مباشرة ؟

يفسّر العقّاد أحد أركان الدّين - الصّوم - بأنّه عادة تاريخيّة ، ربّما تكون قد نشأت مع عبادة الموتى[2] ، ثم يشكّك في ارتباط الصّوم بالدّين ، على لسان أحد أصدقائه ، ويجعله رياضة طبيعيّة هدفها ضبط الشّهوات . كما يهزأ عبّاس محمود العقّاد من النّسّاك وتعبّدهم المفرط ، ويفسّر موقفهم هذا أنّهم فشلوا في تملّك الدّنيا جميعها تلبيّة لرغباتهم الجامحة ، لذلك ، اختاروا هجرها [3] .

ونجد العقّاد حوالى عام 1930 ، وهو في السّجن[4] ، لا يبدي شغفاً كبيراً للدّين ، بدليل قوله : «ومنطرائف المقترحات الّتي سمعتها وأنا أبدأ دروس الفرنسيّة الأولى أن أدع هذه اللغة وأعد نفسي - بدرس الفقه والشّريعة والتّصوّف - لأن أكون إماماً أو واعظاً في الأقطار الإسلاميّة»[5] . إنّه يستبعد أن يكون إماماً أو واعظاً ، لأنّه لم يؤمن بأهمّيّة الوعظ الدّيني التّغييريّة ، وقد تأكّد لنا ذلك من موقفه من الوعظ في السّجن ، إذ قال : «إنّ أثر الوعظ في الجملة ضعيف سريع الزّوال ...»[6] .

وفي عام 1944 ، وهو عام كتابة مادّة «ردود وحدود» ، نجد نزعاته الشّكوكيّة واضحة عندما يستشهد بأبي العلاء :

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **مطالعات في الكتب والحياة** ، ص 162-163 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **مراجعات في الآداب والفنون** ، ص 16 .

(3) م . ن ، ص 18 .

(4) لقد استنتجنا وجوده في السّجن من قوله إنّه كان يتعلّم الفرنسيّة . وقد سبق أن قرأنا أنّه كان يتعلّم هذه اللغة في السّجن .

(6) عبّاس محمود العقّاد ، **عالم السّدود والقيود** ، ص 47-48 .

(6) م . ن ، ص 88 .

إذا كـــان لا يحظى برزقك عــاقلٌ
وتُرزق مـجنوناً وترزِق أحـمـقـا
فـلا ذنب يا رَبَّ السَّمـاء على امرئ
رأى منك ما لا يشتهي ، فتزندقا[1]

يذكّرنا قبول العقّاد الفكر الإلحادي قبول فرانسيس بيكون به ، فالإلحاد عند بيكون «يدع للعقل سبيلاً إلى تأمّل الفلسفة والتّقوى الطّبيعيّة والمبالاة بالقوانين والسّمعة ، وهي صالحة لهدايته إلى ضرب من الفضيلة الظّاهرة وإن لم ينتفع بهداية الدّين»[2] . أمّا الخرافة فهي عيب في الذّات الإلهيّة[3] فما هي أسباب الخرافة عند بيكون ، ولماذا هي أسوأ من الإلحاد ؟ يقول العقّاد في هذا الصّدد : «فتنجم الخرافة من عناصر كثيرة منها المحافل والمراسم الرّائقة (هكذا) ، ومنها الإفراط في مظاهر التّقوى المموّهة ، ومنها الإسراف في تعظيم الموروثات القديمة . . . ومنها احتيال رجال الدّين . . .»[4] .

الإلحاد في زمن بيكون لم يكن له ارتباط سياسي ، بينما كان أصحاب «التّقوى المموّهة» ، و«المحتالين من رجال الدّين» ، مرتبطين بطرف سياسي آخر ، كاثوليكي أو بروتستانتي ، كان يعمل للإطاحة بالمَلكيّات القائمة ، وبمساندة من أوروبّا في بعض الأحيان . وقد كشفنا عن هذه الملاحظة من خلال مقالة جون لوك في التّسامح ، عندما استثنى الكاثوليك في رسالته ، فيما اعتبرها موجّهة إلى الملحدين أيضاً .

ولكنْ ، ينبغي التّنويه هنا إلى اختلاف هدف بيكون عن هدف العقّاد .

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، ردود وحدود ، ص 310-311

(2) عبّاس محمود العقّاد ، فرانسيس باكون : مجرّب العلم والحياة ، ص 122 .

(3) م . ن ، ص 123 .

(4) م . ن ، ص 123 .

ففيما اعتبر بيكون الإلحاد أمراً طبيعيّاً في الفكر ، كان هدف العقّاد من إحياء الإلحاد نقد الدّين . كذلك ، تنبغي الإشارة إلى أنّ بيكون لم يجد خطراً من الإلحاد ، لأنّ الدّين كان محيّداً في القرن السّابع عشر في إنجلترا ، ولم يتعارض مع العلم ، أمّا هدف العقّاد من إحياء الإلحاد ، فكان يصب في صالح نقد الدّين . هذا كان موقف العقّاد حوالى عام 1944 ، أي في نهاية طوره الفكري الثّاني .

في تعقيبه على كتابه «عقائد المفكّرين في القرن العشرين» الّذي نشره عام 1948 ، يحدّثنا العقّاد عن علاقة الإنسان العريقة بالكون ، ويستنتج من ذلك ما يلي : «فإنْ لم تكن العقيدة الدّينيّة هي ترجمة العلاقة الكونيّة فأين توجد هذه التّرجمة ؟»[1] . وهذه تسوية مع الواقع نعتقد أنّها قد صبغت فكره بعامّة في مرحلته الفكريّة الثّالثة (1945 - 1952) .

لا نجد نصّاً أصدق تعبيراً عن توفيقيّة العقّاد ، في مراحله اللاحقة ، من وصفه عصر شكسبير ، بقوله :

«وكان العصر بحاجة إلى مذهب قوام بين المذهبين ، فكان قوامه في عالم المسرح (هكذا) مذهب شكسبير معتدلاً متوسّطاً بين الإيمان بالمعرفة والإيمان بالغيب . . .»[2] .

انتهى العقّاد إلى إيلاء العقيدة أهمّيّة كبرى مؤذناً اقترابه من مرحلة فكريّة جديدة . ويترسّخ هذا الموقف في عام 1952 بقوله : «عقيدة الإنسان ميزان أخلاقه وعنوان آرائه في الحق والعدل . . .»[3] .

شتّان بين العقّاد في مرحلته الأولى ، وفي هذه المرحلة . فبعد أن أصبحت العقيدة منبع الأخلاق ، وبعد أن أصبحت راسخة في النّفس البشريّة رسوخاً

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **عقائد المفكّرين في القرن العشرين** ، ص 135 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **التّعريف بشكسبير** ، ص 88 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **الدّيمقراطيّة في الإسلام** ، ص 33 .

فطرياً بفعل ارتباطها التّاريخي مع الكون، سوف ندخل مرحلة جديدة من مراحل العقّاد الفكريّة الّتي ستتّخذ طابع الأمر والنّهي، ولا تخلو من تناقضات واضحة!

يستهل العقّاد كتابه «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه»، الّذي نشره في عام 1957، بقوله: «... ولا معنى كذلك لأنْ نقصر الخطاب على المؤمنين المصدّقين ولا نشمل به المتشكّكين والمتردّدين بل المنكرين والمعطّلين»[1]. وفي نهاية الكتاب يقول قولاً مغايراً، مفاده: «ونحن لم نكتب فصول هذا الكتاب لنبشّر بالإسلام هؤلاء المادّيّين المتعطّشين إلى إنكار كل معنى شريف من معاني الحياة البشريّة، ولكنّنا كتبناه للمتديّن المنصف...»[2] فلماذا وقع العقّاد في هذا التّناقض؟

نستطيع تفسير ذلك بأنّه عندما شرع في كتابه، أراده حججاً قويّة في مجابهة المادّيّين، ولكنّه ما أنْ انتهى من الكتاب حتّى أدرك أنّه محاولة في التّجديد والإصلاح الدّيني، لذلك، تحوّل ذلك التّحوّل الكبير، وأعلن أنّه موجّه للمسلم المتديّن المنصف.

إنّ محاولات العقّاد الأخرى في الإصلاح الدّيني لا يستهان بها، وهي محاولات قد تكون بتأثير من محمّد عبده، إذ نجده يشكّك في معظم الأحاديث النّبويّة: «... لا تزيد الأحاديث الثّابتة على عُشر الأحاديث المتداولة في الكتب وعلى الألسنة»[3]، ونجده ساعياً إلى كسر فرض الصّلاة الّذي قضّ مضجعه منذ الصّغر كما في قوله: «ومثل هذه الرّواية أنّ رجلاً أتى النّبي عليه الصّلاة والسّلام فأسلم على أنّه لا يصلّي صلاتين فقبل ذلك

(1) عبّاس محمود العقّاد، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، ص 5.

(2) م. ن، ص 302.

(3) عبّاس محمود العقّاد، **حياة قلم**، ص 272.

منه»[1]. وأيضاً، قول الرّسول عندما سُئِل عن إمكانيّة تخفيض عدد الصّلوات الخمس: «حافظ على العصرين، أي صلاة قبل طلوع الشّمس وصلاة بعد غروبها»[2].

لا يساوم العقّاد في مسألة الاجتهاد، ويستشهد بالفاروق الّذي قضى بإسقاط «سهم المؤلّفة قلوبهم، وفرض الخراج ..»[3] كما لا يستثني الخلفاء الرّاشدين من الخطأ، فهو يذكّرنا أنّ أبا بكر حرق الفجاءَة بن إياس حيّاً، «وعاش بقيّة حياته يندم على هذه المثلة لأنّها من غضب الحدّة، وإنْ كان غضباً لا يُعاب»[4].

ينبغي ألا يفوتنا القول إنّ المرحلة الأخيرة من مراحل العقّاد الفكريّة كانت مشحونة بأهداف العقّاد الآيديولوجيّة والسّياسيّة الّتي تمّ استنتاجها من قوله، وعلى سبيل المثال: «وسيبقى أناس يتعوّذون من إبليس يوم يضحكون من خرافة «المادّيّة الاقتصاديّة» كيف كانت وكيف جازت على العقول ...»[5]. وهذا هجوم على الماركسيّة لم يبخل فيه العقّاد في معظم المسائل الّتي بحثناها.

(1) عبّاس محمود العقّاد، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، ص 262.

(2) عبّاس محمود العقّاد، **التّفكير فريضة إسلاميّة**، ص 123. وَيذكر في الموقع نفسه أنّها رواية أبو داود عن عبدالله بن فضالة عن أبيه.

(3) م. ن، ص 263.

(4) م. ن، ص 269.

(5) عبّاس محمود العقّاد، **إبليس**، ص 204.

3- فصل العلم عن الدّين، أم التوفيق بينهما؟

يقول العقّاد: «فالدّين باعتباره عقيدة مجرّدة لا يقتضي نزاعاً بين النّاس. إلا إذا تجاوز حيّز العقائد إلى الأشياء الخارجيّة الّتي تدخل في معاملات الإنسان»[1]. هذه محاولة شبيهة بمضمون رسالة جون لوك في التّسامح: وبخاصّة عند حديثه عن ضرورة التّزام الكنيسة بالأمور الرّوحيّة وبالمقابل: اهتمام العقل بالطّبيعة وبتفسيرها، والتزام الإنسان بالقوانين الوضعيّة في معاملاته الحياتيّة[2].

كتب العقّاد تحت عنوان«التّعصّب»: «لم يعد رجال الدّين وكلاء أشغال الله على الأرض يبيعون الرّحمة والرّزق ... عرف الإنسان من أين تأتيه المنفعة»[3].

نعم، أصبحت المنفعة تأتيه من الحياة العمليّة، بعد أن تمّ الفصل بين الدّين والعلم. هكذا فهم العقّاد العلمانيّة الأوروبّيّة ومزاياها القائمة على حماية حقوق الطّبقات الضّعيفة.

لقد تفهّم العقّاد هذا الفصل الّذي نادى به فرح أنطون، وغيره من أصحاب النّشأة السّوريّة. إذ اعتبره ردّ فعل على القوّة الّتي كان يقبض فيها رجال الدّين على زمام الأمور في البلاد السّوريّة[4] وربط أسباب ذلك بالظّروف الموضوعيّة الّتي تعرّضت له المنطقة منذ الغارات الصّليبيّة، ولغاية اقتراب نهاية الدّولة العثمانيّة. ولم يبدِ أي اعتراض على المواقف العلمانيّة! ولكنْ، هل كان تفهّمه للمسألة معناه أنّه طالب بالفصل بين العلم والدّين في سياق

---

(1) عبّاس محمود العقّاد، **خلاصة اليوميّة والشّذور**، ص 23

(2) John Lock, **A Letter Concerning Toleration**, PP.22,23

(3) عبّاس محمود العقّاد، **خلاصة اليوميّة والشّذور**، ص 28 .

(4) عبّاس محمود العقّاد، **مطالعات في الكتب والحياة**، ص 58 .

النّهضة المصريّة ؟

نعتقد أنّه كان من دعاة العلمنة في البداية ، وإنْ لم يصرّح بذلك علناً ، كما رأينا من نصوصه الّتي اخترناها في كتبه المبكّرة ، ولكنّه ، لغاية نهاية مرحلته الثّانية (1930 - 1945) ، كان يتجنّب الإشارة الواضحة إلى هذه المسألة .

أمّا في عام 1945 ، فلم يسعه ، في معرض حديثه عن عصر فرانسيس بيكون ، إلا أنْ يوضّح كيف أنّ رحيل سلطان الكنيسة عن البلاد الإنجليزيّة أدّى إلى استبدال الكهنة برجال المعرفة والذّكاء[1] فهل هذا ما كان يسعى إليه!

يتّضح ذلك جليّاً في قول العقّاد : «فالانتفاع بالعلم في الحياة هو الخطوة الكبرى الّتي خطاها عصر النّهضة كلّه يوم فرّق بين اللاهوت والفلسفة وبين علوم الآخرة وعلوم الدّنيا . . .»[2] .

إذاً ، كانت العلمانيّة السّبب الكامن من وراء نهوض أوروبّا . والعقّاد يخبرنا بذلك ، ولا يعترض أو ينتقد . وهذا يعكس رأيه حول المسألة بوضوح . ويتأكّد لنا ذلك من استشهاده بنصوص من فرانسيس بيكون : «ينبغي أن تتبع الكتب العلوم . لا أنْ تتبع العلوم الكتب»[3] .

إنّ ما ذكرناه من قول لعبّاس محمود العقّاد على لسان بيكون في ما سلف ، هو ترجمة لنصوص مقتبسة ومختارة من كتابات بيكون ، ونعتقد أنّ العقّاد لو لم يكن معجباً بمعنى الاقتباس ومضمونه ، لما اختاره من بين حشد كبير من نصوص بيكون!

ما تم اكتشافه سابقاً يؤكّد اعتراف العقّاد بأهمّيّة الانقلاب الحضاري النّهضوي الّذي أحدثته العلمنة في أوروبّا ، وأيضاً ، يؤكّد ، من وجهة نظرنا ،

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **فرانسيس باكون : مجرّب العلم والحياة** ، ص 15 .

(2) م . ن ، ص 55 .

(3) م . ن ، ص 179 .

تعاطفه مع التّيّارات العلمانيّة في الشّرق . كان ذلك لغاية عام 1945 ، حوالى نهاية الحرب الثّانية . أمّا في كتابه «الله» ، الّذي صدر عام 1947 ، فنحن نتحدّث عن عقّاد آخر !

يؤكّد كتابه «الله» أنّه قد دخل في طور جديد ، وهذا ينسجم مع التّقسيمات الّتي وضعناها لأطوارهالفكريّة الأربعة . فنحن نتحدّث الآن عن العقّاد في الطّور الثّالث (1945-1952) ، وهذا الطّور يتّسم بإبراز أهمّيّة الإيمان ، حتّى بالنّسبة إلى علماء الطّبيعة .

نجده يستشهد بإيمان نيوتن ، العالم الإنجليزي ، الّذي رأى «أنّنا لا نصف العالم بالإحكام والإتقان لنستدل بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله»[1] ، فإنّ في ذلك تناقض ، «لأنّ العالم المحكم المتقن يستغني بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهيّة بعد خلقه .... فوجود النّقص في العالم لا ينفي وجود الصّانع الحكيم»[2] !

يحاول العقّاد أن يثبت وجود الله من خلال الفكر الّذي ساد في القرن السّابع عشر ، وذلك علماً بأنّ ليبنتز (Leibniz) [3] قد سخِر من هذه المسألة فيما بعد ، لأنّ عالَم نيوتن كان بحاجة إلى مَنْ يديره بين الحين والآخر . إذ لم يتمكّن نيوتن من تفسير آليّة عمل النّظام الكوني بحيث يكون مستقلاً تماماً عن أي قوّة خارجة عن نطاق الطّبيعة .

لذلكَ ، قدّم ليبنتز أنموذجاً جديداً سمّاه «مبدأ التّناسق الأزلي» ، كما

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الله** ، ص 135 .

(2) م . ن ، ص 135 .

(3) ليبنتز (1646-1716) فيلسوف ألماني مشهور «بالمونادات» ، وهي العناصر الأوّليّة الّتي ردّ العالم المادّي إليها ، والّتي تلقّت الدّفعة الأولى من الله . بعيد ذلك ، تمّ إخضاع العالم الأرضي لقوانين الطّبيعة الميكانيكيّة الّتي نعرفها (ج . ف . ليبنتز ، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني** ، ص 15-21) .

قدّم أدلّة على وجود الله[1] . ثم جاء كانط لينقد هذه الأدلّة .

كان العقّاد على علم بكل ذلك ، وبخاصّة ما كتبه الفيلسوف الألماني كانط في نقد الدّليل الأنطولوجي . فقد كتب مقالتين عن كانط ، حوالى عام 1924 ، أخبرنا فيهما عن ذلك ، وعن إثباته أنّ علم الأشياء في ذاتها مستحيل عن طريق العقل[2] . فلماذا يحاول ، إذن ، أنّ يستخدم أدلّة قد عفا عليها الزّمن؟

ربّما يكون السّبب في أنّ هذه المرحلة من مراحله الفكريّة كانت توفيقيّة الطّابع ، فقد توصّل العقّاد إلى «أنّ الفلسفة والدّيانة ليستا بالنّقيضين ولكنهما ليستا بشيء واحد . فقد يوجد الشّيئان المنفصلان ولا يتناقضان»[3] . كيف ذلك وهناك فلسفات تتناقض مع الدّين ؟

لقد استدعاه التّوفيق ، على سبيل المثال ، إلى أن يستشهد بالعلماء المادّيّين الّذين قالوا بالقصديّة في الطّبيعة ، والّذين قالوا أيضاً بالمادّة غير العضويّة ، إذ يستند إليهم لتدعيم حججه ، كما نفهم من قوله : «فإذا جاء هذا الاعتراف من العلماء المصرّحين بالمادّيّة فلا حاجة بالّذين لا يصرّحون بها إلى أكثر من هذا الاعتراف»[4] .

غدت مرجعيّة العقّاد في هذه المرحلة الفكريّة علماء الطّبيعة ، فهو يستند إليهم في إثبات القصديّة في الطّبيعة ، ومن ثم يستخدم حججهم للدلالة على وجود الله . فهل يجوز أن تتغيّر «المرجعيّة الجاهزة» في كلّ مرّة ؟

لا شكّ في أنّ هذه المرحلة استلزمت اللاعقلانيّة . إذ اعتقد أنّ «المشكلة

---

(1) ج . ف . ليبنتز ، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني** ، ص 25-26 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **مطالعات في الكتب والحياة** ، ص 199-207 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **الله** ، ص 175 .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، **عقائد المفكّرين في القرن العشرين** ، ص 80 .

الكبرى في العصر الحاضر إنّما هي مشكلة العقيدة . . .»[1] . فإذا آمن النّاس ، ربّما تكون مشاكلهم العمليّة في الحياة قد انتهت !

هذه المرحلة الفكريّة الثّالثة الّتي بدأت تتبلور في كتاباته حوالى عام 1948 ، وبعد انتهاء الحرب العالميّة الثّانية بقليل ، تؤكّد عولمة العقّاد لمسألة الفصل ببين العلم والدّين . فمشكلة العالم تنقسم إلى قسمين ، القسم المادّي (العلم) وهو في أيدي الغرب ولا سلطة لنا عليه ، كما تبدّى من خلال الحرب الثّانية وتطوّر الأسلحة الحربيّة ، أمّا القسم الثّاني فهو الرّوحي ، وهو الشّيء الوحيد الّذي استطاع أن يتحدّث عنه ، لذلك ، لجأ إلى القول إنّ العقيدة هي المفتاح السّرّي! وقد يمثّل هذا الموقف تجاوباً عقلانيّاً ، وذلك من ناحية أنّه كان منسجماً مع التّيّار السّلفي العام السّائد في تلك المرحلة من تاريخ مصر . ومن ناحية ثانية ، هو تجاوب لاعقلاني من حيث أنّه رد المشكلة إلى مسألة واحدة : الإيمان!

فهل يمكننا تفسير ذلك الموقف بالقول إنّ الظّروف الموضوعيّة هي الّتي فرضت على الفكر أن يكفّ عن التّحليق فوق أرض الواقع ، وأن يتسلّح بمنهجيّة قروسطيّة تقوم على الإيمان أوّلاً ، وذلك انسجاماً مع أرض الواقع الموضوعي الّتي أصابها الإحباط بعد الحرب ، وبعد اكتشاف أنّ انتهاء الحرب لم يؤد إلى سلام أو إلى حرّيّة واستقلال ؟

تستمر هذه النّزعة التّوفيقيّة في ملازمة العقّاد حتّى النّهاية . ففي خاتمة كتابه «القرن العشرون : ما كان وما سيكون» ، يتفاءل بأن يؤول مصير «الإنسانيّة إلى إيمان بالحق يعززه العلم ويلتقي فيه عالم المادّة بعالم الغيب فلا يتنازعان ولا ينشطر بينهما الضّمير الإنساني شطرين . . .»[2] . هذا التّفاؤل

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **عقائد المفكّرين في القرن العشرين** ، ص 138 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **القرن العشرين** : ما كان وما سيكون ، ص 180-181 .

المفـرط في التّـوفـيق بين العلم والدّين هو في جـوهره تغـيـيب للصّـراعـات الاجتماعيّة الّتي تقوم عليها سنـّة التّـطوّر والتّغيير .

وهذا الثّـالوث المثالي بين الإيمان والعلم والأخلاق غير بريء ، ونعتقد أنّـه منخرط في سياق الأبعاد السّياسيّة والأيديولوجيّة الّتي اتّسمت بها أفكار العقّـاد في مرحلته الفكريّة الأخيرة ، والّـتي بدأت حوالى عام حرب السّويس ، وانتهت برحيله .



ب : الفلسفة السّياسيّة

1- نظام الحكم

حلم الكثيرون من المفكّرين في دولة نظامها عادل ، وأملاكها مشاع بين النّاس ؛ حلم بيكون في «أطلنتس جديدة» ، إنسانها قادر على السّيطرة على الطّبيعة بامتلاك المعرفة ، حيث تكون المعرفة وسيلة لمراقبة الحكم ، وذلك إذا تمّ تعميمها وإذاعتها بين النّاس!

أسهمت الظّروف الموضوعيّة في إنتاج هذا الحلم الأوتوبي ، كما كان من نتاج الصّراعات الّتي كانت تستعر آنذاك على الأصعدة كافّة . فهل أدّى التّشابه بين العصرين ،عصر بيكون وعصر العقّاد ، إلى إنتاج أفكار أوتوبيّة مماثلة عند العقّاد .

حلم العقّاد بدوره في دولة اشتراكيّة ، بوصفها النّتيجة الطّبيعيّة للدّولة الرّأسماليّة ، فلولا «استبداد الرّأسماليّين لما وُضعت مبادئ الاشتراكيّة الّتي ستغيّر أصول الشّرائع والآداب في العالم قريباً»[1] . والاشتراكيّون هم الّذين سيخلّصون هذا العالم المضطّرب من الحرب ، فلا مصلحة لهم في الحرب بحكم طبيعتهم الاشتراكيّة[2] .

لقد اشترك العقّاد مع بيكون ، ومع الاشتراكيّين ، في حلم أوتوبي قوامه دولة بلا تناقضات ، وبلا صراع طبقي ؛ دولة اشتراكيّة ستؤدّي إلى أن يسود السّلام في العالم بحكم طبيعة هذه الدّولة البنيويّة .

ونجد نزعاته الاشتراكيّة تتمادى إلى درجة أنّه جعل نزعات أبو العلاء المعرّي إشتراكيّة أيضاً ، كما يتبدّى لنا في قوله :

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 161 .

(2) م . ن ، ص 57 .

وقـــد يرزق المجـــدود أقـــوات أمّـــة
ويحـــرم قـــوتا واحـــد وهو أحـــرج[1]

وهدف ذلك في اعتقادنا ، ترغيب النّـاس في اعتناق الاشتراكيّة ، وذلك بالاستشهاد بأمثلة من التّراث العربي الإسلامي ، الّذي فطن العقّـاد إلى تأثيره السّحري على النّـاس ، حتّـى لو كان تراثـاً اشتراكيّـاً أو ملحداً !

ونجد عبّـاس محمود العقّـاد يكشف عن التّـحريفات والتّـشوّهات الّـتي لحقت بالاشـتـراكـيّـة ، وذلك للدّفـاع عنهـا[2] ثم نجده يقـرّر أنّ الاشـتـراكـيّـة الصّحيحة ليست أسطورة أو وعداً خياليّـاً ، إنّـما هي حقيقة واقعة وطموح ضروري للطّـبقات الأقل حظاً[3] .

ولكنّ الطّريقة الّـتي انجبل فيها العقّـاد مع بيئته الخاصّة والعامّة لم تسمح له إلا أن يرفع من أهمّـيّة الأشخاص والعباقرة على حساب المجتمع . فهو ، على سبيل المثال ، ينتقد رد جمال الدّين الأفغاني على الدّهريّين نقداً عنيفاً ، ولكنّـه ، في الوقت نفسه ، يجعل منه شخصيّة سياسيّة جذابة وفذّة ، قادرة على صنع المعجزات[4] ومهما يكن من أمر هذه النّزعة ، فقد رفض العقّـاد فكرة الخضوع إلى ملك مستبد ، كما قال هوبز ، ولكنّـه كان متّـفقاً مع لوك من حيث الإطاحة بالملك إذا خان العقد مع الشّعب[5] .

وعندما تحقّـقت الحياة النّـيابيّة في مصر في العشرينيّات من القرن العشرين ، دافع العقّـاد عنها دفاعـاً مريراً ، إلى درجة أنّـه سجن في عام 1930 ، وذلك إثر تهجّمه على الملك ، الّـذي كان على وشك أن يرتكب جريمة

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الفصول** ، ص 25 .

(2) م . ن ، ص 148 .

(3) م . ن ، ص 150 .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، **عيد القلم** ، ص 240 .

(5) عبّاس محمود العقّاد ، **الدّيمقراطيّة في الإسلام** ، ص 40 .

تهديد المُلْكيّة الخاصّة والحرّيّة الشّخصيّة، أي أنّه كان على وشك أن يعطّل الدّستور[1] . ولكنْ، ما هي السّمات الرّئيسيّة لملامح فكر العقّاد السّياسي في المرحلة الأخيرة؟ نلاحظ أنّ العقّاد قد ارتد إلى موقف سياسي قريب من موقف فلاسفة إنجلترا آنذاك. خذ، مثلاً، قوله : «وطاعة الإمام واجبة لا تسقط عن النّاس إلا إذا أمر بالمعصيّة وخالف الشّريعة . . .»[2] . فما الفرق بينه، في موقفه هذا من الإمام، وجون لوك، باستثناء وحيد هو أنّ «إمام» الأخير هو الملك!

هذه الأحداث ليست بعيدة عن ثورة كرومويل، ويحدّثنا العقّاد عنها بقوله إنّها «الثّورة الإنجليزيّة الكبرى» . ويحدّثنا أيضاً عن شاعرها العظيم جون ملتون الّذي دفعته الثّورة إلى أن ينقطع عن الشّعر للاشتغال «بسياسة قومه وإصلاح عيوب المجتمع في عصره . . .»[3] . وقد شاهدنا كيف كانت السّياسة شغل العقّاد الشّاغل منذ البداية، وكيف كان مخطّطه التّعليمي الكبير ينشط باستمرار!

يكشف لنا كتابه «هذه الشّجرة» معرفته بتجارب الشّيوعيّين في التّعليم، وإنتاجيّة الأيدي العاملة[4] . وهذا يكشف عن اهتمامه بمشروعه الاشتراكي في البداية. ولكنّه بدأ يتحسّس خطر الاشتراكيّة : «فمن الخطر تسليم المرافق جميعاً إلى الدّولة، وإلغاء البواعث الفرديّة . . .»[5] . أصبح يرى التّعاون «الوسيلة المثلى للقضاء على الاستغلال، والقضاء من ثم على حرب

---

(1) عبّاس محمود العقّاد، **حياة قلم**، ص 10 .

(2) عبّاس محمود العقّاد، **الدّيمقراطيّة في الإسلام**، ص 47 .

(3) عبّاس محمود العقّاد، **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي**، ص 71 .

(4) عبّاس محمود العقّاد، **هذه الشّجرة**، ص 47-51 .

(5) عبّاس محمود العقّاد، **دراسات في المذاهب الأدبيّة والاجتماعيّة**، ص 209 .

الطّبقات»[1] . والتّعاون هو مشروعه البديل الّذي لا يقل أوتوبيّة عن مشروعه الأوّل .

يتأكّد لنا الطّور الفكري الجديد من قوله إنّ الإسلام هو دين «الحق» ، «وكان ظهوره بين قبائل على الفطرة لا تُترك بغير تشريع في أمور الدّنيا والدّين»[2] . وبعد هذا التّبرير لقبول «دين القانون» ، نجده عام 1950 ، يقبل الحلّين معاً : « . . . إنّ نوع الحكومة لا يهمّ ما دام المحكومون على قسط وافر من الحاسّة السّياسيّة ، غير أنّ المبدأ القائل»بأنّ الحكم من الأمّة للأمّة«هو أصلح المبادئ لمجاراة هذه الحاسّة السّياسيّة في وجهتها»[3] .

إذاً ، كان المقصود بالحاسّة السّياسيّة ، الوعي السّياسي لدى المحكومين ، أي لدى الشّعب ، فإنّنا نقترب من نداء بيكون بأنّ تعليم المعارف للنّاس من شأنها أن تساهم في زيادة مراقبتهم على الحكم !

كان العقّاد يدّعي أنّه يضع بديلاً واقعيّاً للثّورة الاشتراكيّة . لقد اعتقد أنّ الإصلاح السّلمي دعوة «تشتد على قدر التّقدّم في الصّناعة الكبرى»[4] . وما يعنيه هنا هو التّعاون بين الطّبقات نتيجة حاجة كل طبقة إلى الأخرى! وكان ذلك في طوره الفكري الأخير ، أي حوالى عام 1956 .

أمّا نحن ، فنعتقد أنّ هذا الحديث هدفه تذويب الصّراع الطّبقي ونفيه ، أي أنّه حديث أيديولوجي الطّابع . إذ يؤكّد رأينا هذا احتقار العقّاد الطّبقة العاملة ، بإطلاق لقب «الصّعاليك» عليهم . عَنى العقّاد من مفهوم «الصّعاليك» الحسد وليس الفَقْر ، كما هو معنى المصطلح اللّغوي ، أي حسد

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **دراسات في المذاهب الأدبيّة والاجتماعيّة** ، ص 210 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **الله** ، ص 112 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **فلاسفة الحكم في العصر الحديث** ، ص 152 .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، **الشّيوعيّة والإنسانيّة في شريعة الإسلام** ، ص 7 .

العامل للغني وسعيه إلى تدميره، كما جاء في قوله: «...ويندر جداً أن ترى شيوعيّاً خالياً من رذيلة الحسد حيث كان ... فإذا ساورته هذه الضّغينة فلا مبالاة عنده بمن يجوع أو يعرى لأنّ حسد المنعمين أهم عنده من الرّثاء للمحرومين»[1].

واضح من تقديمه للطبعة الثّانية من كتاب «الشّيوعيّة والإنسانيّة في شريعة الإسلام»، خوف العقّاد من انفراد الطّبقة العمّاليّة في الحكم. ويعترف بتأييده الاشتراكيّة الدّيمقراطيّة بأطيافها المختلفة لأنّها تقوم على تضامن الأمّة، «ولا تقوم على انفراد الطّبقة الّتي يسمّيها الماركسيّون» بالبرولتارية «(هكذا) ولا يشركون معهم طبقة أخرى»[2].

وتظهر نزعات العقّاد في تعظيم الشّخصيّة الفرديّة والعبقريّة الفذّة في وجهها الآخر، المتمثل في الهجوم على أعلام المذاهب. فهو يهاجم ماركس، مثلاً، وذلك من خلال حياته الشّخصيّة، إذ يعود إلى تاريخ أسرته بالتّفصيل، ويتابع حياته الخاصّة، حتّى حصوله على درجة الدّكتوراه بالمراسلة، ثم كيف استنزف أسرته في طلب المدد المادّي[3].

يتّضح ممّا سلف دخول العقّاد في مرحلة جديدة أخرى (المرحلة الفكريّة الرّابعة 1952 - 1964)، وهي مرحلة الهجوم على الشّيوعيّة والتّخوّف منها. وقد دفعته كراهيّته للشيوعيّة إلى تفضيل الاحتلال الإنجليزي لفلسطين على دخول قوّة متعدّدة الجنسيّة إليها، وذلك بحجّة أنّ الرّوس سيدخلون مع هذه القوّة إلى المنطقة، إذ يقول: «فما هو الضّمان لخروج الجيش الرّوسي من فلسطين بعد دخوله فيها وتشجيعه للدّعوة الشّيوعيّة في

---

(1) عبّاس محمود العقّاد، **مذهب ذوي العاهات**، ص 113-114.

(2) عبّاس محمود العقّاد، **الشّيوعيّة والإنسانيّة في شريعة الإسلام**، ص 6.

(3) م. ن، ص 4-6.

الدّولة الصّهيونيّة ؟»[1] .

كره العقّاد الشّيوعيّة لأنّها قامت على فكرة «هدم القوميّة والدّين وغيرها من دعائم الاجتماع في المجتمعات الّتي نحالفها . . .»[2] ، ولأنّها حاربت الأسرة والدّين والوطنيّة أو القوميّة[3] .

وقد خصّص عبّاس محمود العقّاد كتاباً آخر لشرح مساوئ الحكم السّوفياتي ، وتدخّله في أوروبّا ، واستبداده ، ثم وضّح كيف حارب السّوفيات اللغات القوميّة في روسيا ، وكيف حاربوا الأبجديّة العربيّة ، وفكرة الجامعة الإسلاميّة[4] وما إلى ذلك . لقد أدرك العقّاد ، ربّما بتأثر من مؤتمر باندونغ[5] (Bandung) ، أنّ الطّريقة الوحيدة الكفيلة بمحاربة الأنموذج الأميركي للدّولة العالميّة هو الاستقلال القومي والتّعاون بين الشّعوب[6] .

لذلك ، كانت المسألة القوميّة ، ومسألة الجامعة الإسلاميّة ، وغيرها ، مسائل في غاية الأهمّيّة عنده لمحاربة الاستعمار . وقد غدا الإسلام في مقدّمة وسائل المقاومة ، كما جاء في قوله في مرحلته الفكريّة الأخيرة : «ولم تعلن في ثورات العالم الدّينيّة حقوق عامّة للإنسان قبل ثورة الإسلام في القرن السّادس للميلاد . لأنّ الإنسان نفسه لم يكن عامّاً فيوليه الدّين حقوقاً عامّة ، وإنّما ولد هذا الإنسان–العام– يوم آمن النّاس بإله يتساوى لديه كلّ إنسان بكلّ إنسان ، ويوم نيطت (هكذا) حقوقه بواجباته بغير تفرقة بين قبيل وقبيل»[7] . ففي هذه

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **مذهب ذوي العاهات** ، ص 36 .

(2) م . ن ، ص 68 .

(3) م . ن ، ص 75 .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، **لا شيوعيّة ولا استعمار** ، ص 56 .

(5) مؤتمر دول عدم الانحياز الّذي انعقد في مدينة باندونغ إندونيسيا ، عام 1955 .

(6) عبّاس محمود العقّاد ، م . س ، ص 211 .

(7) عبّاس محمود العقّاد ، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه** ، ص 147 .

المرحلة من مراحل العقّاد الفكريّة ، نجده يعظّم من شأن الإسلام بوصفه أوّل دين أقام المساواة بين النّاس أمام الله !

ولكنّ هذا الإدّعاء أقامه أيضاً أصحاب المذاهب ذات الـُبعد العالمي ، كما أقامته الفلسفة الأوروبّيّة على فكرة تجاوزت الفكر القروسطي الّذي كان يقيم التّساوي بين النّاس على أساس الإيمان . إذ كان يتم تصنيف النّاس إلى فئتين : المؤمنون والبرابرة . الأوائل ، وهم المسيحيّون ، أمّا البرابرة ، فهم الّذين لم تصلهم الرّسالة بعد! وقد استخدمت الكنيسة والملَكيّة في أوروبّا ، حوالى القرن السّادس عشر ، هذا التّصنيف لتبرير عبوديّة الهنود الحمر في أميركا وتسخيرهم للعمل في المناجم .

ولكنّ المساواة لم تكن شاملة عنده ، فبعد أن كان تقدّمي النّزعة في البداية ، وطالب باختلاط الجنسين ، والحد من تعدّد الزّوجات[1] ، وما إلى ذلك ، عاد في فترات لاحقة إلى الحديث عن المرأة برجعيّة لا سابقة لها .

وقد تجلّت رجعيّته في قوله ،على سبيل المثال : «ولا يمنع العقل أو الخلق أن تظفر المرأة بما تشاء من الحقوق السّياسيّة . . . فلها كلّ الحق لا يخرجها عن واجبها الأوّل لأنّه واجبها الّذي لا تُحسن غيره ولا يحسنه غيرها – وهو البيت والجيل الجديد»[2] . ويقول في موقع آخر إنّ حواء لن تتبدّل حتّى تتبدّل الأرض والسّماء . إنّ هذه النّظرة الرّجعيّة إلى المرأة ، ربّما كان من أسبابها عدم سفره إلى الخارج ، وربّما كان لعزوفه عنالزّواج دوراً في ذلك أيضاً ، وقد يكون من أسبابها مشكلات نفسيّة . وربّما نستطيع القول إنّ تأثّره بأمّه كان أحد هذه الأسباب ، إذ قال لأمّه ذات مرّة إنّه لو وجد امرأة لديها خصالها لتزوّج[3]!

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 21-28 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **هذه الشّجرة** ، ص 89 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **أنا** ، ص 41 .

خلاصة القول إنّ فكر العقّاد قد ارتد في مرحلته الفكريّة الأخيرة إلى مستوى الفكر الما قبل علمي ، أي إلى مستوى الفكر الأوروبّي القروسطي الّذي لم تهزّه الثّورة العلميّة الكبرى بعد! وهذه الرّدّة ، في اعتقادنا ، نجمت عن اصطدامه العنيف مع الواقع .



2- الحرّيّــة الدّينيّــة

يخبرنا العقّاد في مرحلته الفكريّة المبكّرة أنّه «كلّما انحسر الدّين عن بقعة عادت مجال وفاق ووئام بعد أن كانت ميدان نضال وخصام»[1] . ويعني ذلك أنّ الدّين هو سبب النّزاعات بين النّاس . فالنّزاع الّذي يسبق الوفاق والوئام ، لابد أنّه كان ينطوي على اضطهاد! فالدّين ، إذاً ، هو سبب من أسباب الاضطهاد ، من وجهة نظر العقّاد .

نتّفق مع العقّاد عندما يقول إنّ المجتمع الزّاخر بالحركة الاقتصاديّة لا يميّز بين صاحب دين وآخر ، أو بين مؤمن وملحد ، إذ يتطلّب المجتمع ذلك صيانة الحرّيّة الشّخصيّة[2] .

إنّ هذا المطلب علماني النّزعة ، كما يقابل مفهوم الحرّيّة الدّينيّة ، الّذي هو مفهوم يتجاوز مفهوم التّسامح الدّيني الّذي حدّثتنا عنه رسالة جون لوك في التّسامح . فالتّسامح الدّيني يوحي بعلاقة بين أكثريّة وأقلّيّة ، أمّا الحرّيّة الدّينيّة فمفهوم يقترن بالدّيمقراطيّة ، وبقبول التّعدّديّة . بمعنى آخر ، إنّه يقترن بالمجتمع المدني المرتبط بنمط الإنتاج الرّأسمالي . وهذا النّمط من الإنتاج هو الّذي عناه العقّاد عند حديثه عن «المجتمع الزّاخر بالحركة الاقتصاديّة» .

نستطيع القول ، إذن ، إنّ العقّاد في هذه المرحلة المبكّرة من حياته ، فهم الحرّيّة الدّينيّة على نحو مختلف عمّا فهمها الفلاسفة الإنجليز في القرن السّابع عشر ، إذ كان مفهوم التّسامح آنذاك هو الأكثر شيوعاً ، وذلك نتيجة العلاقة غير المتكافئة بين قطبي المذهب المسيحي – الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة .

تبدأ الظّروف الموضوعيّة ، الّتي سادت في مصر حوالى نهاية النّصف الأوّل من القرن العشرين ، في الهيمنة على فكر العقّاد ، وبالتّالي ، في إعادة

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 28 .

(2) م . ن ، ص 77 .

صياغة مواقفه من هذه المسألة . بمعنى آخر ، لقد اصطدم فكر عبّاس محمود العقّاد بالواقع الموضوعي مرّة أخرى ، فأجبره الواقع أن يغيّر من أسلوبه . إذ نجد أنّ الحديث عن الحرّيّة الدّينيّة ، في ظلّ نظام رأسمالي يهيمن فيه دور الاقتصاد على الأصعدة كافّة ، قد بدأ في التّراجع لصالح الحديث عن تسامح الإسلام نحو أهل الذّمّة .

وما يجدر ذكره هنا هو أنّ المرحلة الفكريّة الأولى ، الّتي كان يحدّثنا العقّاد فيها عن المجتمع المدني ، وعن تساوي الحقوق والواجبات بين أبناء الوطن الواحد ، قد تم تجاوزها إلى مرحلة أكثر رجعيّة في تاريخ التّقدّم الحضاري العالمي الأوروبّي منه على وجه الخصوص . إذ غدا يحدّثنا عن تسامح الأكثريّة مع الأقلّيّة ، وذلك حوالى نهاية مرحلته الفكريّة الثّالثة (1945 - 1952) . أمّا في المرحلة الثّانية (1930 - 1945) ، فقد سعينا جاهدين كي نجد كتابات تشير إلى موقف واضح له من مسألة الحرّيّة الدّينيّة ، ولكنْ من دون جدوى .

في عام 1952 ، يحدثنا عن التّسامح في الإسلام بقوله : «والمشهور عن نظام الحكومة الإسلاميّة أنّ الذّمّيّين والمعاهدين لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، وأنّ الدّولة تقاتل عنهم كما تقاتل عن جميع رعاياها ، وأنّها تستبيح عقوبتهم بالحدود الإسلاميّة فيما لا يحرّمونه ولا يعاقبون أنفسهم عليه ، وأنّهم لا يُدعون إلى القضاء في أيّام أعيادهم ، . . .»[1] .

والحق أنّ مفهوم التّسامح يتجلّى في صورة صارخة من خلال قوله : «ولكنّ الأمر لا ينتهي عند نصوص الشّرع والقانون ، ولا يزال الحاكم المسلم مطالباً بالمجاملة وحسن المعاملة في غير ما بيّنته النّصوص وفصّلته العهود . . .»[2] . فالمجاملة وحسن المعاملة ، كما نفهمه من سياق النّص ، تفيدان تسامح القوي مع الضّعيف ، أو تسامح الأكثريّة مع الأقلّيّة . إذ إنّ

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الدّيمقراطيّة في الإسلام** ، ص 88 .

(2) م . ن ، ص 88 .

حسن المعاملة مفروضة على الضّعيف، بينما هي خيار عند القوي!

ويتكرّر هذا الموقف في قوله إنّ بناء الكنائس والبيع لأهل الذّمّة مباح «إلا ما يعطّل شعائر الإسلام ويجور عليها . . .»[1] . إذا، هناك أولويات، وهناك مراتب في الأهمّيّة، وبالتّالي، هناك أكثريّة ذات نفوذ، وأقلّيّة تنتظر التّسامح، ومفروضة الممنوعات عليها!

وهذا الموقف قد بدأ يترسّخ في ذهنيّة العقّاد، وأخذ يشكّل أساساً لمواقفه من مسألة الحرّيّة الدّينيّة في المرحلة الرّابعة والأخيرة من مراحل تطوّره الفكري.

لقد استدعت هذه المرحلة العقّاد أن يدخل في تناقض مع نفسه، كما رأينا في ما سبق حول المسائل المختلفة. فعلى سبيل المثال، يتحدّث العقّاد في مقدّمة كتابه «الدّيمقراطيّة في الإسلام» عن حاجتنا «إلى الحرّيّة والإيمان متّفقين، لأنّ الحرّيّة بغير إيمان حركة آليّة حيوانيّة أقرب إلى الفوضى والهياج منها إلى الجهد الصّالح . . .»[2] . فقد ربط الحرّيّة بالقانون الأخلاقي وقيّدها بالدّين بوصفه منبع الأخلاق!

وفي نهاية الكتاب، يحدّثنا عن عدل الخلفاء الرّاشدين. ولكنّه يروي لنا رواية لا تنسجم من هذا الادّعاء!

يحدّثنا عبّاس محمود العقّاد عن استدعاء الخليفة عمر بن الخطّاب جبلة بن الأيهم، الأمير الغسّاني الّذي زار مكّة في خمسمائة فارس من رجاله في موسم الحج، بعد أنّ أعلن إسلامه. فقد لطم جبلة رجل من بني فزارة، فهشّم أنفه، وكان سبب ذلك أنّ الرّجل وطئ على إزار جبلة في أثناء الطّواف حول الكعبة في موسم الحج. أراد الخليفة أن يساوي بين الرّجلين كما ساوى الإسلام بينهما، فاعترض جبلة. ولّما أصرّ الخليفة على أمره، هدّده جبلة بقوله: «إذن

(1) عبّاس محمود العقّاد، **الدّيمقراطيّة في الإسلام**، ص 89 .

(2) م . ن ، ص 3 .

أتنصّر! وقال عمر إذن أضرب عنقك»[1] .

يمكننا أن نستدلّ من هذه الرّواية أنّ الحرّيّة والدّين لا يتّفقان ، فكيف يمكن أن يكون عقاب المرتد القتل ، وبأمر شخصي ، وفي الوقت نفسه نتحدّث عن حرّيّة دينيّة!

إذن ، نستطيع أن نستنتج من ذلك أنّ مفهوم التّسامح قد جاء نتيجة طبيعيّة لارتداد عبّاس محمود العقّاد إلى التّراث الدّيني بوصفه حلاً سحريّاً لكلّ الأزمات ، ولأنّه يقدّم الإجابة عن كلّ الأسئلة الصّعبة .

وفي عام 1961 ، نجده يحاول أن يبرّئ الإسلام من تهمة اضطّهاد الفلاسفة[2] ، وذلك في مقابل اضطّهادهم في الغرب منذ زمن فيثاغورس[3] ، فالإسلام «لا يضيق بالفلسفة لأنّها تفكير في حقائق الأشياء . .»[4] .

فهل التّفكير في حقائق الأشياء ، كما يقول العقّاد ، هو سبب كافٍ لعدم نبذ الإسلام الفلسفة؟ هناك فرق كبير بين التّفكير العلني والتّفكير السّرّي ، فأيّ منهما الّذي أراده العقّاد؟ . قد يقود التّفكير في حقائق الأشياء إلى الإلحاد ، أو ربّما إلى الارتداد عن الدّين ، فما موقف الإسلام من هذا ؟ لقد رأينا كيف هدّد الخليفة الرّاشدي عمر جبلة بن الأيهم بالقتل ، إذا عاد وتنصّر !

إذن ، نستطيع القول إنّ موقف العقّاد من مسألة الحرّيّة الدّينيّة أصبح في النّهاية موقفاً أشبه بالوصاية على الفكر . فمن أين استمدّت الوصاية نفوذها ، من وجهة نظر العقّاد ؟ . هذه الوصاية مستمدّة من نفوذ الدّين وسلطانه ، فلا مجال لأكثر من حقيقة واحدة . حتّى إذا سمح الدّين بالتّفكير في حقيقة

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الدّيمقراطيّة في الإسلام** ، ص 103 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **التّفكير فريضة إسلاميّة** ، ص 60-61 .

(3) فيثاغورس ، فيلسوف إغريقي ، اعتبر أنّ الحقيقة رياضيّة ، وأنّ العدد أساس كلّ شيء (س . بورا ، التّجربة اليونانيّة ، ص 15) .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، م . س ، ص 73 .

الأشياء ، فهناك حدود لا يُسمح تجاوزها .

هذا التّناقض ، الّذي أوقع العقّاد نفسه فيه ، جاء استجابة للواقع الموضوعي ، كذلك جاء تلبية لرغبة الرّأي العام الّذي ساد في تلك المرحلة وفرض نفسه على الفكر فرضاً وأخضعه لسلطانه .



3- إحياء الشّعور الوطني

لقد انتقلت أوروبّا من مرحلة القوميّة الدّينيّة إلى مرحلة القوميّة الوطنيّة عَبْر مئات من السّنين . وقد تخلّل هذا الانتقال صراعات عرقيّة ومذهبيّة عنيفة ، ربّما لم يشهد لها التّاريخ الحديث مثيل . ثم بدأت تلوح في الآفاق ، بُعيد ذلك ، أفكار تدعو إلى الجامعة الإنسانيّة .

بدأ العقّاد في فاتحة كتبه مقتبساً عن الغرب فكرة الجامعة الإنسانيّة : « . . . الخطوة التّالية ستتقدّم بنا إلى الغاية الّتي طالما اشتغل كبار المصلحين لتحقيقها . وهي دخول أمم الأرض جمعاء تحت لواء جامعة واحدة . هي الجامعة الإنسانيّة»[1] .

وفي مطلع العشرينيّات ، بدأ يتحسّس اختلاف الأحوال في مصر عنها في أوروبّا ، وأدرك أنّ «المصريّين لا يكاد يؤلّف بينهم شيء من وحدة المشاعر . . . كما أنّه يعزى إلى سوء فهم الوطنيّة . . .»[2] . ويخبرنا أنّ عصبيّة الوطنيّة قد وُجدت «والحمدلله في الحركة الوطنيّة الحديثة الّتي بدأت ظواهرها على أثر الحرب العالميّة الأولى»[3] .

يبدو لنا أنّ الوطنيّة والقوميّة شيء واحد عند العقّاد ، كما في قوله : في عهد الثّورة العرابيّة «بزغت طوالع الحياة القوميّة ونشأ شعراء الجيل على نمط حديث»[4] .

أراد بالوطنيّة والقوميّة ، الشّعور بالقوميّة المصريّة في مجابهة الاحتلال الإنجليزي . ويتأكّد لنا ذلك من حديثه عن بيكون : «ولا ينبغي أن يُفهم ممّا

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ، ص 13 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **الفصول** ، ص 156 .

(3) م . ن ، ص 157 .

(4) عبّاس محمود العقّاد ، **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي** ، ص 11 .

تقدّم أنّ حماسته الدّينيّة أو المذهبيّة تضارع حماسته الوطنيّة أو القوميّة»[1] .

وقد هاجم أحمد شوقي لأنّه من «بيئة التّرك «الحكوميّين» المتمصّرين الّذين مسّوا التّفرنج مسّاً ولم يغلغلوا فيه ، والّذين عنوا بالجامعة الدّينيّة أشد من عنايتهم بالوطنيّة المصريّة»[2] .

إذاً ، كانت مساعي العقّاد تنصب على إحياء الشّعور الوطني المصري ، لإيقاظ وعي المصريّين بالذّات في مجابهة الاحتلال من جهة ، وفي مجابهة «التّفرنج» من جهة ثانية !

يتحدّث عبّاس محمود العقّاد عن حركة أحمد لطفي السّيّد ، وعن نزعته الوطنيّة المصريّة الّتي جاءت في مقابل تيّار مصطفى كامل وحركته الإسلاميّة . إذ اعتبر السّيّد أنّ فكرة القوميّة الإسلاميّة مفهوم استعماري يجب محاربته .

وقد وجد العقّاد ضالّته في الحركة الوطنيّة المصريّة الّتي سعت إلى توحيد المصريّين ، وإلى إذكاء وعيهم الذّاتي بأنّهم أصحاب قوميّة تاريخيّة ضاربة جذورها في عمق التّاريخ!

ثم جاء الوفد بعد ثورة 1919 ليكتمل التّعبير الوطني المصري ، وقد لخّص العقّاد العقيدة الوفديّة كما هو آت : «المحافظة على القوميّة المصريّة بقوّة الأمّة المصريّة»[3] .

ويحدّد العقّاد في مقاله تحت عنوان «الوعي السّياسي في البلاد العربيّة» ، ما يعنيه بالقوميّة ، إذ يقول :

زوليست ثورات اليمن ولا ثورات النّجديّين بزعامة الشّيخ محمّد عبد الوهاب ، ولا ثورات لبنان وسوريّة ومصر والسّودان ، إلا حركات قوميّة في

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **فرانسيس باكون : مجرّب العلم والحياة** ، ص 52 .

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي** ، ص 157 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **حياة قلم** ، ص 14 .

الصّميم ، وإنْ لاحت للنّظرة الأولى في صورة الشّقاق المذهبي ، أو صورة الانقضاض على الظّلم والاستبداد»[1] .

ويحدّثنا عن مساع إبراهيم باشا لتوحيد المنطقة ولتوسيع رقعة نفوذه «إلى حيث ينطق لسان باللغةالعربيّة»[2] فالّذي عناه العقّاد بالقوميّة هو الوطنيّة وما يؤدّي إلى وحدة الأمّة لتحقيق تطلّعاتها الخاصّة في التّحرر بالاستقلال ، إمّا على الصّعيد المحلي أو على الصّعيد القومي ، في مجابهة الأستانة أوّلاً ، ثمّ الإنجليز .

إنّ تجاوز الطّموح القومي هو بمثابة نكسة عند العقّاد ، إذ إنّ تجاوز الماركسيّة القوميّة إلى الأمميّة كان محط نقمته ، واعتبر أنّ الشّعور القومي هو الحافز للنّهوض دفاعاً عن «شخصيّة الإنسان الكبرى»[3] .

إنّ إبراز الإنسان ، بوصفه محوراً فكريّاً مهمّاً ، يذكّرنا بعصر النّهضة الأوروبّيّة ، الّذي بدأ عمالقته الاهتمام بالإنسان ، بدءاً من عصر النّهضة في إيطاليا ، وانتهاءً بفلاسفة إنجلترا في القرن السّابع عشر . فقد وضعت قوى البرجوازيّة الصّاعدة ، آنذاك ، اهتمامها بالإنسان في مجابهة أيديولوجيا الإقطاع وعبوديّة الإنسان .

وقد ترجم العقّاد ذلك الاعتقاد بإشارته إلى شعر شكسبير الّذي لم يخدم نظام الدّولة القائمة ، بل عكس التّمرّد والثّورة والسّخط الّذي ساد في إنجلترا آنذاك[4] . كان خطاب شكسبير موجّهاً إلى الجماهير الصّاعدة وكان يهزأ بأخلاقيّات الإقطاع والنّبالة . وقد شكّلت هذه الانطباعات والمشاعر موجة عارمة اجتاحت أوروبّا آنذاك في سياق صعود البرجوازيّة التّاريخي . وقد

---

(1) عبّاس محمود العقّاد ، **دراسات في المذاهب الأدبيّة والاجتماعيّة** ، ص 160 .

(2) م . ن ، ص 160 .

(3) عبّاس محمود العقّاد ، **الشّيوعيّة والإنسانيّة في شريعة الإسلام** ، ص 304 .

(4) م . ن ، ص 266-267 .

استندت إلى الإعلاء من شأن الإنسان وإبراز إنسانيّته في تحدٍ صارخ للإقطاع ولأدواته القمعيّة الّتي مكّنته من استغلال الفلاحين[1] .

إنّ إحياء الشّعور الوطني والقومي في أوروبّا جاء مرتبطاً بالاهتمام بالإنسان ، بوصفه منتجاً ومستهلكاً معاً ، وفي مجتمع رأسمالي كان يسعى إلى توسيع أسواقه وزيادة رقعة نفوذه ، كي يزداد السّوق انفتاحاً وتتضاعف الرّبحيّة . لذلك ، نعتقد أنّ اهتمام العقّاد بإحياء الشّعور الوطني لم يقتصر على مقاومة الاحتلال ، بل امتدّ إلى مقاومة نفوذ الملكيّة والإقطاع أيضاً ، وذلك لتحقيق أغراض اقتصاديّة واجتماعيّة محدّدة .

وقد استدعى إحياء الشّعور الوطني وترسيخ مفهومه بين النّاس ، أن يرفع العقّاد من شأن الثّقافة العربيّة ، وأن يجعلها متفوّقة على الثّقافة الغربيّة .خاف أن يهدّد وحدة الأمّة ، لذلك هاجم نظريّة تفوّق الأوروبّيّين : «فلا نكران لفضل الفلسفة اليونانيّة على الفلسفة القديمة بمدارسها المختلفة ، ولكنّ الإدّعاء الّذي ينكره كل منصف أنّ اليونان قد امتازوا بفلسفتهم لأنّهم أبناء الفكرة الأوروبّيّة وأصحاب «الذّهن «الإنساني المتفرّد . . .»[2] . فإذا كان الفضل للثّقافة اليونانيّة ، فإنّ الثّقافة العربيّة أقدم الثّقافتين اليونانيّة والعبريّة ، زفالأبجديّة اليونانيّة عربيّة بحروفها وبمعاني تلك الحروف وأشكالها . . وسفر التّكوين وسفر الخروج صريحان في تعليم الصّالحين من العرب لكل من إبراهيم وموسى عليهما السّلام . فإبراهيم تعلّم من ملكي صادق ، وموسى

---

(1) يقابل شكسبير في إسبانيا ثيرفانتس (Cervantes) ، وفي فرنسا رابلييه . أنظر ، مثلاً :

M. de Cervantes, **The Adventures of Don Quixote**; Translated by J.M.Cohen and Edited by E.V.Rieu, 5th Edition, Middlesex- U.K: Penguin Books, 1958.

(2) عبّاس محمود العقّاد ، **الثّقافة العربيّة أسبق من ثقافة اليونان والعبريّين** ، ص 43 .

تعلّـم من . . .»[1] .

خلاصة القول إنّ العقّاد انتهى إلى دور شبيه بدور فلاسفة إنجلترا في القرن السّابع عشر ، فقد رفع من شأن الشّعور القومي والوطني استناداً إلى إنسانيّة الإنسان وأخلاقيّاته الجديدة الّتي تحدّت قيم الإقطاع وسخرت منها .



(1) عبّاس محمود العقّاد ، **الثّقافة العربيّة أسبق من ثقافة اليونان والعبريّين** ، ص 6 .

خاتمة الفصل الثّالث

اتّضح لنا من البحث في فقرة العقلانيّة العلميّة الحديثة اختلاف مواقف العقّاد من المسائل المطروحة وفقاً لتطوّر مراحله الفكريّة . فقد بدأ شاكّاً شكّاً منهجيّاً لا هوادة فيه ، إذ وضع الفيلسوف في أعلى المراتب الفكريّة الّتي بإمكانها أن تسمح له بالتّخلّص من كل الأوهام والأصنام الموجودة في الذّهن بصورة قبليّة .

وكلّما دخل العقّاد في طور فكري متقدّم جديد ، كانت مواقفه العقلانيّة تأخذ في التّراجع . فقد عادت مواقفه العقلانيّة القهقرى ، من عقلانيّة شبيهة بعقلانيّة فلسفة القرن السّابع عشر في إنجلترا إلى عقلانيّة تشبه عقلانيّة الغزالي ، الّتي جعلها العقّاد مثالاً للعقل في الإسلام ومعياراً له .

صحيح أنّ الغزالي استخدم الشّك طريقاً للوصول إلى الحقيقة ، ولكنْ ، شتّان بين النّتيجة الّتي توصّل الغزالي إليها ، بوصفها تعبيراً عن لا عقلانيّة الدّولة السّلجوقيّة المستبدّة ، وما توصّلت إليه الفلسفة الأوروبّيّة بدءاً من ديكارت .

وقد دفعه هذا الإعجاب الشّديد بالغزالي إلى أن يصبح لا عقلانيّاً ، وأن يقف عند حدود الآيات والأحاديث من دون محاولة التّأويل ، لذلك ، كان موقفه رجعيّاً قياساً بمحمّد عبده ، على سبيل المثال . وهذا دليل انتكاسة نهضويّة .

يفسّر لنا هذا الاستنتاج أيضاً اهتمام العقّاد بمفكّرين مثل شوبنهور[1] . فقد اعتقد شوبنهور أنّ الإرادة العمياء من شأنها أن تعرف «الشّيء في ذاته» الّذي صرّح كانط بعدم إمكانيّة التّوصّل إليه . وهذه مثاليّة استطاع العقّاد استخدامها ببراعة في خدمة أهدافه السّياسيّة فيما بعد .

---

(1) أنظر ، مثلاً : عبّاس محمود العقّاد ، مطالعات في الكتب والحياة ، ص 28 ، 68 ، 96 ، 97 .

وفي مسألة نقد الدّين ، تبدّت لنا حدّة مواقفه وتغيّراتها في ارتباطها بمراحله الفكريّة . فبعد أن شرع في ربط الدّين بالأحوال الاجتماعيّة والمعيشيّة للنّاس ، انتقل إلى التّرويج لوحدة الوجود ، الّتي هي إرهاص لنقد الدّين في اعتقادنا .

أمّا في مرحلته الفكريّة الثّانية (1930 - 1945) ، فقد بدأ في محاولات توفيقيّة ، لإثبات أنّ الحق والنّواميس الطّبيعيّة يتلاقيان . أي أنّه دخل في طور توفيقي ، وبدأ يقيم تسويات مع الواقع . وينتهي ، بالتّدرّج ، إلى المناداة أنّ العقيدة الدّينيّة ليست سوى ترجمة للعلاقة الكونيّة ، وأنّ العقيدة منبع الأخلاق . ويتسلّح العقّاد في أطواره الفكريّة اللاحقة بالدّين للهجوم على الماركسيّين والحكومات الشّيوعيّة . والمقصود هنا الهجوم على الدّولة السّوفياتيّة ، وعلى حكم ستالين على وجه الخصوص .

وفي مسألة فصل العلم عن الدّين ، اتّضح لنا أنّه كان متعاطفاً مع العلمنة إلى حد كبير في البداية ، ثم بدأ في مرحلته الفكريّة الثّالثة ، أي بعد الحرب العالميّة الثّانية ، ينسج معالم طور جديد حاول فيه إثبات وجود الله بأسلحة من فكر القرن السّابع عشر الأوروبّي ، متجاهلاً ما قد تم توجيهه من نقد فلسفي لذلك الفكر فيما بعد على يد كانط وليبنتز وغيرهما . وانتهى ، كما في المسائل الأخرى ، إلى نوع من اللاعقلانيّة ، وإلى التّفاؤل المفرط في التّوفيق بين العلم والدّين .

وحول مسألة نظام الحكم ، بدأ العقّاد حالماً بدولة اشتراكيّة عادلة لا مصلحة لها بالحرب ، ولا مصلحة للطّبقات فيها بالتّصارع . لكنّه ما لبث أن عبّر أصدق تعبير عن الطّبقة الّتي ينتمي إليها ؛ فقد كانتالبرجوازيّة الوطنيّة ، الصّغيرة والمتعلّمة ، آخذة في النّهوض والارتقاء ، وكانت مطالبها الأهم «الدّستور» ، وذلك لحماية مصالحها وترسيخ امتيازاتها . وقد دفع العقّاد ثمن صراعه مع السّلطة ، الممثّلة بالملك ، عندما حاول تعطيل الدّستور .

وفي مرحلته الفكريّة الأخيرة ، تسلّح بالإسلام مرّة أخرى لمحاربة الشّيوعيّة ، وتطلّع إلى مشروع أوتوبي جديد قوامه فكرة «دول عدم الانحياز» ،

وذلك لمجابهة الإمبرياليّة . ثم تطلّع إلى مشروع إسلامي يوحّد بين الدّولة والدّين . لقد جاءت مواقف العقّاد السّياسيّة تعبيراً صادقاً عن تفاعله مع بيئته .

أمّا بشأن مسألة الحرّيّة الدّينيّة ، فقد اتّضح لنا أنّ فكره المبكّر كان يطالب بصيانة الحرّيّة الشّخصيّة من دون تمييز ، في ظل مجتمع مدني يتحكّم اقتصاد السّوق فيه بصورة مهيمنة . وهذا يعكس تأثّره المباشر بالأنموذج الغربي العلماني . ولكنّه ما لبث أن بدأ التّعويل على الإسلام لحماية الأقلّيّات ، فأصبح الحديث عن التّسامح الدّيني ، لا عن الحرّيّة الدّينيّة . وهذه مرحلة شبيهة بالدّعوة إلى التّسامح الدّيني الّتي نادى مفكرو إنجلترا بها في القرن السّابع عشر .

حلم العقّاد في جامعة إنسانيّة في البداية ، ولكنّه ما لبث أن اصطدم بالواقع المصري ، وعرف أنّ الوعي القومي والوعي العالمي غائبان ، فشرع في إحياء الشّعور الوطني ، وفي إذكاء نار الوحدة الوطنيّة عَبْر تيّار أحمد لطفي السّيّد ، وتيّار «الوفد» فيما بعد . كان هدفه مجابهة الاستعمار أوّلاً ، ومحاربة ذوبان الشّخصيّة المصريّة في الثّقافة الغربيّة ثانياً .

أمّا في مراحله الفكريّة الأخيرة ، فقد أصبح حذراً من تجاوز القوميّة إلى الأمميّة ، إذ أصبحت الأمميّة تعني ، بالنّسبة له ، الشّيوعيّة . وبدأ يتحدّث عن «شخصيّة الإنسان الكبرى» ، أي أنّه بدأ يُعظّم من الإنسان في مجابهة الإقطاع والرّجعيّة ، وأيضاً في مجابهة الشّيوعيّة ، الّتي أصبحت ، في عرفه ، تهدّد النّظام الرّأسمالي بجمله ، وبالتّالي ، غدت تهدّد الطّبقة الّتي كانَ يظن أنّه يُعبّر عن طموحاتها .

التقى العقّاد بالحضارة الأوروبّيّة لقاءً تدرّجيّاً . كانت ميوله السّياسيّة وطنيّة الطّابع ، لا تعصّب ديني يشوبها ، وكانت تعبّر عن طبقة صاعدة ، وطنيّة النّزعات ، مثقّفة ، متديّنة ، متوسّطة الدّخل ، ولا تملك سوى اليسير من الأراضي والمال والنّفوذ . وقد ترجم العقّاد طموحات هذه الطّبقة من خلال مقالاته في الصّحف ، ومن خلال مؤلّفاته الكثيرة .

توصّلنا في هذا الباب إلى أنّ فكر العقّاد تنقّل في مراحل فكريّة أربع . كانت سمة المرحلة الأولى ، لغاية حوالى عام 1930 ، عناصر ماديّة في ثنايا الفكر ، وكان جلّ اهتمام العقّاد في هذه المرحلة تأمين الحماية وصيانة حقوق الطّبقة الصّاعدة من خلال الدّستور ، وعلى النّسق السّياسي الأوروبّي الغربي .

لقد سخّر التّراث المادّي العربي والعالمي في خدمة مشروعه التّحديثي ومجتمعه المدني الّذي أفرز مفهوم الحرّيّة الدّينيّة ، ومفهوم الاشتراكيّة والجامعة الإنسانيّة ذو الرّوح العالميّة . كما سخّر اللغة لنقل العلوم عن الغرب بوصفها قادرة على التّطوّر ، وبغضّ النظر عن أهمّيّتها الدّينيّة أو الوطنيّة . كما استند إلى النّظريّة الدّارونيّة لترسيخ مفهوم التّطوّر والتّغيّر ، ولتعزيز آليّات مشروعاته النّهضويّة ، الّتي تمثّلت في العقلانيّة العلميّة الحديثة . وكانت هذه مرحلة متميّزة في فكر العقّاد اختلفت مواقفه فيها من المسائل المطروحة للمناقشة اختلافاً جذريّاً مقارنة بمواقفه منها في مراحل لاحقة .

في مرحلته الفكريّة الثّانية (1930- 1945) ، بدأ يتفاعل مع ظروف عصره ، فتراجع عن الأحزاب الوطنيّة الجماهيريّة ليتعاطف مع الأحزاب الشّوفينيّة ، كحزب مصر الفتاة وحزب الأحرار الدّستوريّين . وقد تتوّجت هذه المرحلة بكتاباته عن العبقريّات الفرديّة في التّاريخ . وهي نزعة منسجمة مع أيديولوجيا الطّبقة النّاشئة في دول الأطراف ، الّتي تقدّس العبقريّة الفرديّة وتعطيها دوراً رئيسيّاً في حركة التّاريخ ، ومنسجمة أيضاً مع تأثّره بظهور القوميّات في أوروبّا ، كفرنسا ، وبريطانيا ، وإسبانيا ، وغيرهم في القرنين السّادس والسّابع عشر .

وقد استلزمت هذه المرحلة فتح الباب أمام الاعتقاد بالخلق ، كما تطلّبت إقامة التّوفيق بين العلم والدّين ، ومن ثمّ إقامة الفصل بينهما . لقد أفرز اصطدام العقّاد بالواقع المصري ضرورة التّخلّي عن المفاهيم العموميّة ، العالميّة الطّابع ، والانخراط في مشروع نهضوي أكثر واقعيّة . فالوعي القومي الوطني ضرورة ملحّة لمحاربة الاستعمار ، والتّراث القومي الوطني ينبغي إحياؤه . وقد

استدعى ذلك التّنازل عن المنهجيّة المادّيّة المعاصرة إلى مادّيّة قريبة من فلسفة القرن السّابع عشر في إنجلترا . وهي تغيّرات أكّدت أنّ النّسخ عن الأنموذج الغربي الجاهز كان فاشلاً .

لم يترك العقّاد وسيلة إلا قام باستخدامها لتدعيم أُسس مشروعه . فاستخدم انحرافات نيوتن المثاليّة ، على سبيل المثال ، لإعطاء مشروعيّة للمسائل الميتافيزيقيّة ، الّتي اتّضح له أهمّيّتها في هذه المرحلة .

أمّا في المرحلة الفكريّة الثّالثة (1945 - 1952) ، فقد دخل في مرحلة الدّفاع عن الفكر الرّأسمالي وأخلاقيّاته ، وكأنّ لسان حاله يقول : هذا نيتشه يذكّرنا أنّ الأخلاق السّائدة في المجتمع هي أخلاق السّادة . فقد انتصرت الولايات المتّحدة وحليفاتها في الحرب العالميّة الثّانية ، وقد سادت أخلاقيّاتهم وأنماط إنتاجهم . وكان العقّاد المدافع الشّرس عن الرّأسماليّة في مجابهة الدّولة الشّيوعيّة ، الّتي اعتبرها تهديداً حقيقيّاً وخطيراً للعالم الرّأسمالي الّذي ينتمي إليه . ولكنّه غفل عن أنّ الرّأسماليّة المصريّة كانت رأسماليّة ناقصة ذات سمات خاصّة بها .

وقد ساقه ظنّه هذا ، بعد انتهاء الحرب ، إلى المطالبة بتأليف لغة عالميّة ، كي تدخل بالتّدرّج في اللغات القوميّة . كما أخذ يرفع من شأن الإيمان والعقيدة . وقد بدأ منهجه العقلاني في التّدهور كي يفسح المجال أمام إدخال المفاهيم المختلطة بصورة انتقائيّة ، وبما يتناسب مع الواقع الّذي شاء أن يصيغه بناءً على أفكاره . وقد تميّزت المرحلة الثّالثة بابتعادها التّدرّجي عن مادّيّة القرن السّابع عشر في إنجلترا ، وإنْ ظلّت تشبهها في سماتها العامّة إلى حد بعيد . كانت تجريبيّة ذلك العصر غائبة ، ولم يتم تطبيقها على الأفكار التّحديثيّة .

وفي مرحلته الفكريّة الأخيرة (1952 - 1964) ، يأخذ بأسلوب التّعظيم بالتّراث وتسخيره للهجوم على الماركسيّة والاشتراكيّة .

حوالى عام 1955 ، بدأ يدرك أهمّيّة مجابهة الهيمنة الرّأسماليّة المتنامية وأخطارها الإمبرياليّة ، فشرع ، وبتأثير من مؤتمر دول عدم الانحياز ، في اعتقادنا ،

وربّما من عبد النّاصر بالذّات، إلى الدّعوة لتكاتف جهود هذه الدّول ضد الامبرياليّة. ثم انتقل بعدها إلى التّعويل على الإسلام في جمع أوصار الأخوّة الإسلاميّة.

تنسجم المراحل الأربع، في أبعادها السّياسيّة، مع تطوّر الأنطولوجيا المادّيّة في فكر العقّاد. إذ دلّت نتائج أبحاثنا في مسائل العلم الطّبيعي كافّة أنّه كان مادّيّاً في تفسيره لهذه المسائل في مرحلته الفكريّة الأولى[1]، ثم لاحظنا اجتنابه الحديث عن الموضوع في المرحلة الثّانية، ثم غدا خجولاً في المرحلة الثّالثة، فأخذ يقبل الموقف المادّي، ولكنْ بشروط، كما أخذ يناقشه نقاشاً عقلانيّاً بهدف دحضه. وأخيراً، انتهى إلى استخدام الفكر المثالي، إلى جانب علوم القرن السّابع عشر، وعلوم مطلع القرن العشرين، وذلك للهجوم على المادّيّة. إذ تنكّر العقّاد للعلم الحديث الّذي تجاوز علوم القرن السّابع عشر ومعارفها، وذلك بهدف النّيل من المادّيّة. وقد تطلّب منه ذلك أن يكون لا عقلانيّاً ولا جدليّاً، وبخاصّة في استخدامه نظريّة الكم في الفيزياء.

ربّما خاف العقّاد أن تقود العقلانيّة إلى الإلحاد، أو ربّما إلى الثّورة والتّمرّد، كما سبق أن حدث في أوروبّا عام 1848، عندما اجتاحتها الثّورات العمّاليّة، الّتي أفرزت قياديّيها الثّوريّين، وكانوا على وشك القضاء على النّفوذ البرجوازي والأرستقراطي فيها.

لقد بدى لنا العقّاد، في مرحلته الفكريّة الأولى، متأثّراً بالعقلانيّة العلميّة الحديثة الّتي انطلقت من رحم الثّورة العلميّة الكبرى، ولكنّه ما لبث أن سعى إلى التّوفيق بين العلم والدّين استجابة للظّروف الموضوعيّة المتمثّلة

---

(1) هناك استثناءات، كموقفه اللاأدري من مسألة نشوء الكون، بعد عام 1924، على سبيل المثال. ولكنّها جاءت في سياق الانتقال من مرحلة إلى أخرى. والمراحل الّتي وضعنا تصنيفها ليست مراحل قاطعة في المسائل كلّها، بل تحتمل المرونة.

في مصالح طبقيّة حيويّة مرتبطة بالرّأسماليّة العالميّة في المراكز . ثم غدا في النّهاية يعلن فشل البرجوازيّة الوطنيّة في التّحرّر ، وذلك من خلال رفع شعار «الإسلام هو الحل» . وأخذ يستشهد بالإسلام وبتسامحه ، كاشفاً عن مرحلة العلاقة غير المتكافئة بين الحاكم والمحكوم ، وعن علاقة الأغلبيّة بالأقلّيّة ، وأيضاً ، عن القوي وعلاقته بالضّعيف ! ولكن ، هل ساهم رفع هذا الشّعار في حل المشكلة؟ لا نعتقد ذلك ، بل ربّما يكون دليل على فشل مشروعه التّحديثي الّذي رفع لواءه منذ مطلع القرن العشرين .

خلاصة القول إنّ نتائج هذا الفصل تشير إلى تأثّر فكر العقّاد ، في مراحل فكريّة معيّنة فقط ، بأعلام الثّورة العلميّة الكبرى ، وبالفلاسفة الإنجليز الّذين مهّدوا لانداياح أفكارها في العالم تمهيداً لسيطرة الإنسان على الطّبيعة . ولكنّ تأثّره ذاك كان مقصوراً على المرحلتين الفكريّتين الممتدّتين من حوالى عام 1930 ولغاية حوالى عام 1952 . كان التّأثّر شديداً في البداية ، ثم بدأ يتراجع ، إلى أن أفسح المجال أمام منظور مثالي للكون والمجتمع . ولا شك في أنّ تأثّره بالفكر المادّي الحديث والمعاصر كان واضحاً في مراحله الفكريّة جميعها ، وبخاصّة في المرحلة الفكريّة الأولى . وبالرغم من تأثره بعلوم القرنين التّاسع عشر والعشرين ، فإنّه لم يستخدم المنهجيّة على النّحو الّذي استخدمها علماء القرن السّابع عشر في إنجلترا . ففيما كان الآخرون يستخدمونها تعبيراً عن مشروع نهضوي أصيل ، كان العقّاد يستخدم منهجية لا علمية لإثبات دعاويه . وقد عبّرت هذه المنهجيّة عن مشروع تابع مقلد لم تُستوفَ فيه شروط الأصالة .



الخاتمة التّقويميّة

شخّص العقاد المرحلة التاريخية التي كانت تمر فيها مصر بأنّها كانت ذات نمط إنتاج إقطاعي، ورأى أنّ التّحرّر المطلوب كان محاربة الاستعمار والإقطاع والمَلكيّة معاً. ولمّا كان الأنموذج الأقرب منه جغرافيّاً وتاريخيّاً، وأيضاً «الوحيد»، هو الأنموذج الأوروبّي، نهج نهجاً مماثلاً له، فكانت محاولاته لتطبيق المشروع النّهضوي الأوروبّي - «الأنموذج»- على النّهضة في الشّرق. أي أنه أناط قيادة النهضة بالبرجوازية والمثقفين.

نشأ العقّاد في بيت ميسور الحال، إسلامي الثقافة، ربما كان ينتمي إلى طبقة «الأفندية» أو «المثقفة»، كما وسمهم البعض، أو ربما عبر عن طموحات طبقة متوسطي الموظفين، والضباط، والعمد، والمشايخ، الذين لم يكن يمتلكون الكثير من الأراضي.

تختلف تلك الفئات الاجتماعيّة في الأطراف جنوب الكرة الأرضية عن الطّبقات البرجوازيّة في المراكز الرّأسماليّة المركزيّة، فهي أجنحة حاربت بعضها بعضاً، ولم تتّفق على مصالح مشتركة، لذلك، وعلى سبيل المثال، حارب حزب «الوفد» الإخوان المسلمين في مرحلة ما. أمّا برجوازيّة المراكز، فكانت متّحدة ضد أعدائها التّقليديّين (الإقطاع مثلاً) في مرحلة صعودها التّاريخي خلال عصر النّهضة الأوروبّيّة.

ومهما يكن من أمر، فقد رأت هذه «الطّبقة»، أو فلنقل أجنحة هذه الطّبقة المختلفة، مشروعها مماثلاً لمشروع البرجوازيّة الغربيّة في عصر النّهضة الأوروبّيّة الحديثة.

كان العقّاد يفاخر بأنّ أمّه كرديّة الأصل. وهذا دليل على نفوذ غير المصريّين، الّذين أعطاهم محمّد علي الأراضي ليساندوه في مشروعه التّحديثي الكبير، تماماً كما كان إسماعيل مظهر (1898-1962) يفاخر بنسبه الشركسي وجدته الفرنسية. لذلك، نستطيع أن نفهم اهتمام العقاد البالغ،

آنذاك، وغيره مثل إسماعيل مظهر وسلامة موسى، بالعنصر المصري عند الحديث عن الوطنيّة. كذلك نستطيع أن نفهم طبيعة الإقطاع المصري ونفوذه.

اصطدم العقاد بالغرب اصطداماً تدرجياً، وذلك من خلال الاختلاط بالسوّاح في مسقط رأسه أسوان، ومن خلال الثّقافة العالميّة الّتي تعرّف إليها فيما بعد. ونشأ على حماسة وطنية استمدّها من الحزب الوطني وأتباعه. وقد لفتنا أنّه لم يكن حزب واحد قادر على التّعبير الصّحيح عن طموحاته، وافترضنا أنّ هذا هو الدّليل على أنّه لم يكن إفرازاً طبيعيّاً لقوى عضويّة ناضجة في المجتمع. ومثال ذلك الصّارخ كان العقاد، الّذي تنقّل من حزب إلى آخر من دون تردّد أو ملل، ولم يشعر في يوم من الأيام أنّه كان ينتمي روحاً وجسداً إلى حزب بعينه.

لذلك، نستطيع القول إنّ طبقة جديدة كانت آخذة في التّشكّل، ولكنّها طبقة لم يكن لها الدّور التّاريخي الّذي كان يُناط بها، بل نشأت على هامش الصّراع بين الدّول الرّأسماليّة المركزيّة ودول الأطراف المهمّشة، والّتي اتّضح أنّها كانت تتعمّق في التّهميش والاستغلال.

كانت ثقافة العقّاد موسوعيّة الطّابع، فلم يتخصّص في موضوع محدّد. وهذا ما رسّخ من اعتقاده أنّه نواة الثّورة القادمة، أو فلنقل نواة النّهضة المصريّة المرتقبة، كما كان الموسوعيّين الفرنسيّين من قبله إرهاصاً للثّورة الفرنسيّة. وكان يظن أنّ أنموذجه على شاكلة الأنموذج الفرنسي، بينما كان في الواقع لا يزالتتلاطمه الأمواج العاتية قبالة سواحل الفكر العلمي، ولّما يتجاوزه إلى الأنموذج العلمي الّذي ساد في إنجلترا في القرن السّابع عشر، والّذي لم يحقّق قطعاً معرفيّاً مع الدّين، على سبيل المثال، كما حقّق أنموذج الثّورة الفرنسيّة.

كان الأنموذج الإنجليزي أقرب إلى الإشكاليّة المفهوميّة للمشروع النّهضوي العربي، لذلك، نهل المفكّرون العرب منه. ولكنّ المشروع النّهضوي العربي ظل يراوح مكانه بفعل هيمنة الإمبرياليّة على دول الأطراف بشكل أدّى إلى

صياغة بنية هذه الدّول على شاكلة لم تسمح لها بالانعتاق من نفوذها . لذلك ، لم تتغيّر الإشكاليّة المفهوميّة بين العصرين كثيراً ، وما زالت كذلك ، فالأسئلة النّهضوية وإشكاليّاتها لم تتغيّر إلى يومنا هذا .

ولما كان مشروع النهضة حاضراً حضوراً قوياً في ذهن العقاد ، كان لابدّ من التّحضير له بنشر الثّقافة ، من خلال الكتابة الصّحفيّة والتّأليف والتّرجمة . وقد استجاب الواقع المادّي لمبادراته . ودليلنا على ذلك ما اخبرنا به العقاد من أن دور النّشر نفسها هي الّتي كانت تختار عناوين أغلب الموضوعات الّتي كان يكتب عنها . لذلك ، يمكننا القول إنّه ، وغيره من أعلام الفكر آنذاك ، جاء استمراريّة لتيّار كان قد أضاء فجر النّهضة الثّقافيّة من قبلهم ، وذلك بترجمة القصص الفرنسيّة والإنجليزيّة ؛ تيّار خليل صادق ومصطفى لطفي المنفلوطي ، مثلاً ، حوالى نهاية القرن التّاسع عشر . وهو تيّار يستحق أن تسلّط عليه الأضواء في دراسات قادمة .

إذاً ، كان المشروع الثّقافي قد بدأ يختزن الطّاقة الكافية تمهيداً لانطلاقة كان يُظن أنّها قادمة قريباً ، وأنّها كانت قادرة على الانفكاك من الاستعمار والاستقلال عنه تماماً!

بدأ العقّاد مادّيّاً ، علمانيّاً ، داروينيّاً ، ومتعاطفاً مع الفكر الاشتراكي . ولكنّ هذه المرحلة انتهت حوالى عام 1930 . لقد كشف الفصل الثاني من هذا الكتاب عن تأثّر العقاد البالغ في تلك المرحلة بالعلم الحديث والمعاصر ، كنظريّة دارون والمادّيّة التّاريخية في القرن التّاسع عشر ، وبالاكتشافات العلميّة في القرن العشرين ، كنظريّة النّسبيّة وميكانيكا الكم ، وأيضاً ، عن تأثّره البالغ بالمنطويات الفلسفيّة لهذه النّظريّات . وتنتهي مرحلة العقّاد الأولى حوالى عام 1930 ، وذلك إثر خروجه من السّجن . لقد أدرك أنّ قوّة الخديوي وأنصاره ، إلى جانب مكر الإنجليز وبطشهم ، ينبغي التّعامل معه بأسلوب مختلف . فانحرف نحو الأحزاب الشّوفينيّة .

أفرط العقاد في التفاؤل بالتغيير في مرحلته الفكرية الأولى ، وفي بناء

أحلام أوتوبيّة ، سرعان ما قام الواقع القاسي بطمسها ، فأجبره على اتّخاذ منحى جديد في التّفكير غلب عليه الانعزال والفرديّة والإحباط . ويمكننا تفسيّر ذلك الإحباط ، في بعده العالمي ، بدخول الدّول الرّأسماليّة المركزيّة في أزمة الثّلاثينيّات الاقتصاديّة ، وظهور الأحزاب الشّوفينيّة الأوروبّيّة في ألمانيا وإيطاليا وغيرهما ، ثم التّحضير للحرب الكبرى الثّانية ، وخوضها ، في ظل تحالف مطلق مع الإنجليز خوفاً من الخطر النّازي وتحالفاته .

انعكست هذه المرحلة على فكر العقّاد بوضوح ، وتجلّت فيه أيّما تجلي ، فقد اصطبغت جلّ كتابات تلك الفترة بالطّابع الفردي ، وتتوّجت بالعبقريّات الإسلاميّة الشّخصيّة في النّصف الأوّل من الأربعينيّات . ولكنّ مؤلّفاته بعد الحرب بدأت تأخذ طابعاً عالميّاً ، لماذا ؟

بدأت طلائع الانعتاق الفكري من محنة الحرب تلهب آفاق عام 1945 ، بعد انتهاء الحرب وخروج الحلفاء منتصرين ، وفرض سيطرة العلم على عالم لا رحمة فيه . إذ راقب الجميع الدّمار الّذي خلّفته الحرب الطّويلة ،ثم الدّمار الرّهيب الّذي أوقعته القنابل الذّرّيّة على اليابان . فالعلم لم يسيطر على الطّبيعة فحسب ، كما كان ينادي فرانسيس بيكون في مطلع القرن السابع عشر ، بل أخذ يسعى إلى تدميرها وفنائها ، إذا رفضت الخضوع له تماماً

بدأت مرحلة فكريّة جديدة عند العقّاد بعد الحرب ، واتّخذت سمة محاربة الفكر الماركسي . فكان طابع المرحلة السّياسي واضحاً . كما اتّخذت طابعاً عالميّاً أيضاً من جهة كتاباته ، إذ أصدر «دراسات عن المرأة» ، وعن «أثر العرب في الحضارة الأوروبّيّة» ، وعن «عقائد المفكّرين في القرن العشرين» ، ونحو ذلك .

إذاً ، كانت الصّدمة الأولى مع الحضارة الغربيّة وثقافتها التّنويريّة النّهضويّة ، ثم جاءت الصّدمة الثّانية مع الواقع الموضوعي المصري الّذي لم يدعه يحقّق أحلامه الأوتوبيّة . أمّا الصّدمة الثّالثة ، فحدثت بعد الحرب الكونيّة الثّانية ، إذ ارتدّ صوب التّراث التّقليدي ، لتلطيف ماديّة الحضارة

العالميّة ، الّتي بدأت تفقد إنسانيّتها في صراعها الإمبريالي الشّرس . وكان التّحوّل الأكثر دراماتيكيّة ، عام ثورة الضّبّاط الأحرار 1952 ، وخلال حرب السّويس ، عام 1956 ، وما بعدها .

قام العقّاد بدوره ، ومنذ عام 1956 ، بالتّخصّص في محاربة الشّيوعيّة ، وذلك من خلال الكتابات الصّحفيّة وتأليف الكتب . كما قام بإنتاج مؤلّفات تراثيّة إسلاميّة (بدأت عام 1952 واستمرّت حتّى عام 1964) ، وكان هدفها الرّفع من أهمّيّة الثّقافة العربيّة والإسلام في مجابهة الشّيوعيّة .

فاضت دراستنا لمواقف العقّاد ، من مسائل في العلم الطّبيعي ، وفي مرحلته الفكريّة الأولى ، بأنطولوجيا مادّيّة واضحة ، وإنْ كانت أقرب إلى مادّيّة القرن التّاسع عشر والقرن العشرين منها إلى مادّيّة القرن السّابع عشر في إنجلترا ، ولكنّها اصطبغت في بعض الأحيان بصبغة لا أدريّة ، أو لاذت بوحدة الوجود كما نجدها عند سبينوزا ، وذلك في الحالات الّتي كان يشعر العقّاد فيها بأنّه يغالي في توضيح تفسيراته المادّيّة . وهذا تكتيك مستخدم في أسلوب الكتابة ، نضعه جنباً إلى جنب مع أسلوب وضع المعلومة أمام القارئ من دون تعليق! فكلاهما يؤدّي الغرض ذاته .

فعندما يشعر الكاتب بأنّه مسّ مسألة في غاية الأهمّيّة والخطورة ، من حيث مسّها مشاعر النّاس واعتقاداتهم ، نجده يعزوها إلى عالم معروف ، أو نراه يردّها إلى فيلسوف مشهور . إذ إنّ مسائل نشوء الكون ، ودبيب الحياة الأوّل في الجماد ، والمادّة وظواهرها ، هي مداخل مباشرة إلى الأنطولوجيا المادّيّة ، ولا تحتمل الكثير من التّأويل! لذلك ، قمنا باختيارها كمسائل للبحث منذ البداية . وقد حقّقت النّتائج المأمولة منها كما سوف نرى .

لقد أهمل عبّاس محمود العقّاد الحديث عن هذه المسائل إهمالاً شبه تام في المرحلة الواقعة بين عام 1930 وعام 1945 . وكانت سمات الفلسفة المادّيّة في تلك المرحلة قريبة للغاية من الفلسفة المادّيّة الإنجليزيّة في القرن السّابع عشر .

في المرحلة الفكرية الثالثة التي تلت الحرب الكونية الثانية ، كان التغير أكثر وضوحاً في فكر العقاد ، فقد أهمل الحديث عن مسألة نشوء الكون ، مثلاً ، وأخذ يشترط ، في عام 1947 ، خلق مادّة حيّة في المختبر كي يُؤمن بإمكانيّة ظهور الحياة من الجماد بصورة تلقائيّة طبيعيّة .

أمّا موقفه من المادّة وظواهرها كان ارتداداً واضحاً عن الأنطولوجيا المادّيّة ، فقد أعلن صراحة أنّ الشّك في المادّة يفوق في أهمّيّته الشّك في عالم الرّوح!

لقد انطلق في هذه المرحلة للهجوم على الفلسفات المادّيّة ، ربّما لأسباب سياسيّة ومواقف أيديولوجيّة مرتبطة بالحزب السّعدي الّذي ارتبط به منذ عام 1937 ، وحتّى النّهاية ، والّذي كان مرتبطاً أصلاً بتحالفات مع السّراي والإنجليز وحلفائهم . وهذا ما جعل فكره متأرجحاً بين الأصوليّة والتّقدميّة ، بين إسلاميّته ومادّيّته .

وقد تعمّق هذا الموقف في المرحلة الأخيرة من فكره ، حيث بدأ يستخدم النّظريات العلميّة المعاصرة ، كنظريّة الكم في الفيزياء ، بطريقة لا علميّة ، وذلك في مواجهة الفلسفة المادّيّة . وبدأ هجومه يأخذ طابعاً متهافتاً تمثّل في حديثه عن أنّ جوهر الفلسفة المادّيّة هو المتعة المادّيّة . ورفض صراحة قبول إمكانيّة دبيب الحياة في الجماد بصورة تلقائيّة ، واعتبر أنّ هذا الانتقال من الجماد إلى الحياة قد تم بمشيئة غامضة! وقد تعمّق هذا التّحوّل إلى درجة أنّه أصبح يعتبر أنّ العلم الصّحيح موجود في القرآن ، وأنّه بإمكاننا أن نتحقّق من صحّة النّظريّات العلميّة بمقارنتها مع القرآن .

أمّا بشأن مسائل العلم الاجتماعي ، فقد عبّر العقاد عن أنطولوجيا مادّيّة في مرحلته الفكرية الأولى ، فقام بإحياء التّراث المادّي ، ودافع عن الجديد والحديث من التّراث ، تمهيداً للاقتباس عن الغرب . فلم يقتصر دفاع العقّاد عن الجديد ، بل طالب بالاقتباس عن الغرب وعن التّراث معاً ، ومنذ البداية . إذ نادى العقاد في مرحلته الفكريّة الأولى بالاقتباس والنّقل عن علوم الغرب الأوروبّي ، مع الحفاظ على المصطلحات العلميّة والفنّيّة في لغاتها الأصليّة .

وطالب بتغيير أسلوب الكتابة بحيث يصبح أكثر وضوحاً وأشد مرونة .

وبالرّغم من موضوعيّة العقّاد في الكثير من دراساته التّاريخيّة ، فقد شكّلت عقيدته عائقاً ابستمولوجيّاً في أبحاثه الفكريّة ، في المراحل الفكرية كلّها ، باستثناء الأولى منها ، وإلى حدّ ما .

وفي مسألة اللغة تحديداً ، اتّفق العقّاد مع سلامة موسى وإسماعيل مظهر ، مثلاً ، في المرحلة الفكريّة الأولى ، الّتي انتهت حوالى عام 1930 ، على أنّ الفصحى والعاميّة ضروريّتان في آن معاً . فقد تأثّروا ، جميعهم ، بالتّيّار العلماني الأوروبّي ، والآخر التّركي ، الّذي ساد في العشرينيّات ، كذلك ، تأثّروا بتيّار أحمد لطفي السّيّد وقاسم أمين وعبد العزيز فهمي ، الّذي نادى باللغة العاميّة وبإلغاء الإعراب ، وذلك لتسهيل نقل الثّقافة والاتّصال بالنّاس .

وقد كانت التّجربة الأوروبّيّة هي الّتي شجّعتهم على ذلك ، إذ وحّدت اللغات القوميّة الأوروبّيّة الشّعب ، وكانت مثال تطوّر اللغة ، منذ زمن شوسر في أواخر القرن الرّابع عشر ، مروراً بإنتاج شكسبير في مطلع القرن السّابع عشر ، وانتهاءً باللغة الإنجليزيّة المعاصرة . كما ظهر رابلييه في فرنسا ، وكتب بلغة الشّعب العاميّة . وقد ترافقت هذه التّطوّرات كلّها مع مراحل النّهضة الأوروبّيّة .

إذاً ، استنتج المفكّرون العرب أنّ اللغة العربيّة بحاجة إلى التّطوير على النّحو الأوروبّي . لذلك ، انصبّ اهتمام مفكّري النّهضة العرب على القياس وفق الأنموذج الأوروبّي الغربي ، فكانوا يستخدمون سرير بروكتورس ، كما تقول الأسطورة الإغريقية ، لقطع الطّول الزّائد من القامات ، بدلاً من تعديل السّرير لاستيعاب اختلاف أطوال قامات البشر .

لم يتركوا مجالاً كي تحقّق النّهضة متطلّباتها الموضوعيّة ، بل سارعوا إلى تحضير عناصر النّهضة كلّها لتتطابق مع الأنموذج الجاهز . وقد تجلّى ذلك في دعوة سلامة موسى إلى استخدام لغة عالميّة ، هي لغةالاسبيرانتو ، مع محاولات

للرفع من شأن العامّيّة المصريّة بواسطة إلهاب الشّعور الحماسي بتاريخ مصر العريق ، وبواسطة القول إنّ اللغة المصريّة العامّيّة هي أصل اللغة العربيّة . لم يكن سلامة موسى وحيداً في دعوته هذه ، بل عَبّر عنها محمود فهمي وعبد العزيز باشا كذلك .

أما بالنسبة للنشوئية ، فقد شرع العقاد في مرحلته الفكرية الأولى بمحاولات للتّوفيق بينها وبين الدّين كي يقبل بها سواد النّاس . أمّا في المرحلة الثّانية ، الّتي بدأت حوالى عام 1930 ، فنجد إهمالاً واضحاً للمسائل المطروحة ، كما أظهر عبّاس محمود العقّاد بداية اهتمامه بالتّراث ، وتتوّجت اهتماماته تلك بالعبقريّات الإسلاميّة في النّصف الأوّل من عقد الأربعينيّات .

كان تعامل العقّاد مع العبقريّات تعاملاً موضوعيّاً ، فقد فسّر انطلاق النّبوّة وسيرة أصحابها تفسيراً مادياً ، ولكنّ توفيقيّة العقّاد حول مسألة النّشوئيّة أخذت تزداد وضوحاً ، وبدأ يفسح المجال أمام الاعتقاد والإيمان بالخلق الإلهي .

وفي المرحلة الفكرية الثالثة ، التي بدأت حوالى عام 1945 ، دعا العقاد إلى إقامة مقارنات بين التّراث الإسلامي والعالمي ، وإلى فهم عصري للتّراث . أدرك العقاد في المرحلة الثّالثة أنّ مسألة اللغة أعقد ممّا كان يتصوّر ، وذلك بعد أن اصطدم بالواقع الموضوعي واختبره ، فاكتشف أنّ المثال الأوروبّي كان مثالاً نظريّاً .

طالب العقاد عام 1946 ، بإدخال لغة عالميّة ، بالتّدرّج ، في اللغات القوميّة . ربّما بتأثير من دعوة سلامة موسى إلى لغة الأسبيرانتو ، ومن انتهاء الحرب العالميّة الثّانية ، وبفعل النّظرة العالميّة الجديدة ، الّتي أخذت موقفاً متميّزاً في فكرهم . كما نادى العقّاد بلغة فصحى ، ولكنْ بشرط أن تتغيّر ، بحيث تتّسم بالعلميّة والاختصار ، وربما بتأثير من سلامة موسى أيضاً . أي أنّ ثلاثتهم اتّفقوا في النّهاية على أنّ الفصحى باقية ، وأنّ لغة الكتابة ينبغي أن تصبح أكثر وضوحاً ودقّة ، كي تلائم ترجمة العلوم وتعميمها على الجمهور .

أمّا مواقف العقّاد من النّشوئيّة في مرحلة ما بعد الحرب الكونيّة الثّانية، فتمثّلت في أنّه لم يستطع إنكارها، كما لم يستطع إهمال آثارها في المجتمع والإنسان، ولكنّه حاول التّقليل من أهمّيّة المذهب، بالتّدرّج، وذلك استعداداً لمشروعه السّياسي القادم.

أدّت التّغيّرات السّياسيّة الصّاخبة، على السّاحتين المصريّة والعالميّة، إلى أن يهاجم العقّاد المذهب المادّي ويحط من مكانته، كما بدأ العقّاد في هذه المرحلة التّعظيم بالتّراث في مجابهة الشّيوعيّة. وفي النّهاية، وضع العقّاد الإسلام بديلاً للأنظمة الاجتماعيّة الغربيّة. [وقد امتدت مسألة تعظيم العقّاد للتّراث لتطال اللغة، إذ عظّم العقّاد من لغة القرآن، كما عظّم من شأنها في إدخال أمم كثيرة في الإسلام، وفي تعليم هذه الأمم كيف ينسوا قوميّاتهم! ولكنه ما لبث أن بدأ هجوماً على اللغة الفصحى من جديد، لأنّها لغة الإقطاع ولغة الفقه، اللذان أعاقا التّقدم]. فالتجديد في اللغة كان هاجس من هواجس الفكر العربي آنذاك. لذلك، نستطيع القول إنّ العقّاد قد سعى إلى تطوير اللغة، ولكنْ إلى حدٍ لا يتجاوز إمكانيّة استخدامها في ترجمة العلوم والآداب وتعميمها. وهذا يعني أنّه رأى أنّ الإفراط في تطوير اللغة يُشكّل تهديداً خطيراً للدّين.

وأخيراً، لابد من الإشارة إلى أنّ العقّاد، وفي هذه المرحلة الفكرية الأخيرة، قد لجأ إلى اللاعقلانيّة لتسويغ التّراث. فعلى سبيل المثال، قام بإقحام فكرة الخلق من خلال الثّغرة الفاصلة بين الإنسان والقردة العليا، ومن دون أيدليل علمي، باستثناء وجود حلقة مفقودة صرّح بها العلماء، لأنّهم لم يجدوا دليلاً مادّيّاً ملموساً (أحفوريّاً) يربط القردة العليا بالإنسان في نمط تطوّري نشوئي.

أمّا في مسألة النّشوئيّة، فقد سعى العقّاد إلى التّوفيق بينها وبين الدّين، لقد تجاوز العقّاد قواعد المنطق، وتجاوز اللايقين العلمي، الّذي طالما استشهد به لإسقاط الفلسفة المادّيّة، وادّعى أنّه يعلم تمام العلم أنّ كتاب الله خلو ممّا

يُوجب القول بتحريم المذهب النّشوئي؟

خلاصة القول إن العقّاد رأى النّهوض المصري على نمط الأنموذج الأوروبّي ، لذا ، تعامل مع آليّات هذا النّهوض بأسلوب القياس على الأنموذج الأم . فبدأ في مرحلته الفكرية الأولى بأنطولوجيا مادّيّة حول المسائل المطروحة للبحث جميعها ، وبتأثير من التراث المادّي الحديث والمعاصر . أمّا التّغيّرات الّتي حدثت في فكره في المرحلة الفكريّة اللاحقة ، فجاءت ، في اعتقادنا ، بفعل الطّموحات المفرِطة في التّفاؤل في تحقيق نهضة مصريّة على غرار الأنموذج النّهضوي الأوروبّي . وكانت النتيجة أن انحرف العقّاد إلى الأحزاب المتطرّفة ، وهادن القصر والإنجليز .

بدأ العقّاد يشارك في الحرب الباردة مع حلفائه التّقليديّين ضد الشّيوعيّة ، وذلك من خلال الهجوم على الفلسفة المادّيّة . هذا التّحوّل التّدرّجي ، ذو البعد العالمي ، بدأ بتأثير من انتهاء الحرب ، ولكنّه عاد وارتد مرّة أخرى في المرحلة الأخيرة ، الّتي بدأت معالمها تلوح بين عامي (1952-1956) ، ففي المرحلة الأخيرة ، أصبح العقّاد لاعقلانيّاً بالقدر الّذي تطلّبه تسويغ مشروعاته الفكريّة .

قد نستطيع القول إنّ مرحلة ما بعد الحرب العالميّة كانت بمثابة تجربة ذاتيّة للفكر النّظري ، انتهت إلى الاصطدام بالواقع ، ومن ثم إلى إعلان تسوية مع هذا الواقع . إذ أثبتت كل التّغيّرات الوطنيّة فشلها ، وترتّب على ذلك اتهام الأنموذج الغربي بالفشل . كما أثبت الدّمج أو التوفيق بين الفكر العربي والفكر التّراثي فشله أيضاً ، فماذا تبقّى للعقّاد سوى العودة إلى التّراث !

إنّ العودة إلى التّراث لها ما يبرّرها بعد كل الإحباطات الّتي عاصرها العقّاد ، إذ إنّ فشل المشروع التّراثي قابل للتّصحيح باستمرار . فتفسير التّراث هو الّذي يفشل في كل مرّة ، والمطلوب هو إعادة قراءة التّراث وتأويله من جديد . ثم نكرّر المحاولة إذا تكرّر الفشل ، وهكذا دواليك . إنّ هذه المرونة في فهم الدّين أعطت مبرّرات لفشل القوى الصّاعدة في مصر ، الّتي كان ينتمي

العقّاد إليها . وهي نفسها الّتي تقدم مبررات لتجديد المحاولة بعد كل فشل .

لم يتم تغيير نظام الحكم في مصر بفعل قوى شعبيّة ، إنّما جاء التّغيير بواسطة حركة عسكريّة . وهذه السّمة التّغييريّة سمة غالبة في جلّ أنظمة الحكم في دول الأطراف ، الأمر الّذي يدعونا إلى تأكيد طبيعة العلاقة الّتي قامت بين المراكز والأطراف ، وما تزال . وهذا تأكيد إضافي أنّ استمرار هذه العلاقة يؤدّي إلى جمود الإشكاليّة الفكريّة في الأطراف ، ومن ثم يؤول إلى تكرار المطالب والشّعارات والطّموحات نفسها من عقد إلى آخر ، ومن دون تغيير جوهري يُذكر!

إذاً ، حلّق الفكر العربي فوق أرض الواقع ، وحلم بتغييرات جذريّة على شاكلة الأنموذج النّظري الّذي قرأ عنه ، ولكنّه ما لبث أن اصطدم بأرض الواقع . ثم اصطدم الفكر بنفسه ، فدعا إلى إعادة المحاولات لوعي الذّات . لذلك ، شكّك عبّاس محمود العقّاد في كفاية الأنطولوجيا المادّيّة في حل مشاكل مصر .

ولكنْ ، إلى أي مدى كان الفكر العربي المعاصر الّذي قمنا بتحليله ونقده متأثّراً بالثّورة العلميّة الكبرى ومنطوياتها الفلسفيّة كما تمثّلت في فلسفة كل من فرانسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك ؟

انطلق العقّاد من أنّ العقل يولد صفحة بيضاء ، وأنّ الشّك المنهجي الدّيكارتي هو الطريق نحو هدم الأوهام ، وأنّه ينبغي اعتماد التّجربة للاحتكام إليها . ولكن هذا التصريح لا يعني أنّه مارس الشّك المنهجي وهدم الأوهام تماماً ، فنجد ردّة عند العقّاد إلى اللاعقلانيّة ، إذ قام بفتح الباب أمام إمكانيّة حدوث المعجزات ، وانتهى عام 1961 ، إلى رفض التّأويل . أي أنّ موقفه قد انتهى قريباً من موقف الغزالي . وهذا الموقف اللاعقلاني قد عكس حال الأمّة المتدهور الّذي آلت إليه ، على نحو يذكّرنا بالدّولة السّلجوقيّة الطّاغية الّتي أفرزت فكر الغزالي ، الّذي بدأ عقلانيّاً ، على نحو إبداعي مجدّد ، ثم انتهى يُحصِّل المعرفة بطريقة لاعقلانيّة .

أما بشأن مسألة نقد الدين، فقد سعى العقاد إلى تفسير الدين تفسيراً تاريخياً وموضوعيّاً، ودمجه في وحدة مع الوجود في مرحلة لاحقة، ولكنّه عاد إلى الفصل بين العلم والدّين أيضاً، مع محاولات توفيقية بينهما، ولغاية عام 1947، ثم بدأ يعطي الأولويّة للإيمان، وبالتّدرّج. وفي عام 1957، طالب بفتح باب الاجتهاد، ولكنّه ما لبث أن أغلقه عام 1961، وهو العام نفسه الّذي نادى فيه إسماعيل مظهر بعدم قبوله الفصل بين العلم والدّين، وبات الإسلام عنده هو دين وتشريع معاً.

أما مواقف العقاد من مسألة نظام الحكم، فقد بدأ بمشروع أوتوبي للدّولة: دولة اشتراكيّة. ثم في نهاية هذه المرحلة بدأ العقّاد يحلم بثورة على غرار ثورة كرومويل في إنجلترا في القرن السّابع عشر. ثم أصبح أكثر واقعيّة فيما بعد، وأخذ يطالب بحكم نيابي ودستور.

أمّا بعد الحرب العالميّة الثّانية، فقد شرع العقّاد في التّعظيم بالإسلام، وذلك في مجابهة الخطر الشّيوعي. وعندما انكشفت له مخاطر الإمبرياليّة، عام 1955، وبعد مؤتمر باندونغ، اندفع أكثر صوب الإسلام بوصفه نظاماً كاملاً للحكم في وسعه أن يوحّد الدّول الإسلاميّة.

حول مسألة الحرّيّة الدّينيّة، وجدنا أنّ مفهوم الحرّيّة الدّينيّة، المرتبط بالمجتمع المدني على غرار الأنموذج الأوروبّي، كان مهيمناً على فكر العقاد في البداية، ولغاية نهاية العشرينيّات. كان العقّاد ينادي بالحرّيّة في ظل نظام اقتصادي ومجتمع مدني.

إذاً، عنوان المرحلة الأولى: «الحرّيّة الدّينيّة». وهذا منسجم مع المشروع الأوروبّي الّذي رفع شعاره. ولكنّ المرحلة الفكريّة الثّانية كشفت لنا عن انزلاق وتدهور حاد وواضح نحو مفهوم «التّسامح الدّيني»، ولم يتجاوز العقّاد مفهوم التسامح الدّيني إلى مفهوم الحرّيّة الدّينيّة، الأوسع والأشمل، والأكثر علمانيّة، وما فتئ يتحدّث عن التّسامح حتّى النّهاية.

أما حول مسألة إحياء الشعور الوطني، فجاءت في سياق التّحرّر والنّهضة

أيضاً . إذ تزامنت النّهضة الأوروبّيّة مع إحياء الشّعور الوطني القومي . ولكن العقاد هدم العروبة لصالح الإسلام فيما بعد ، فكيف نفسر ذلك ؟

إن الانطولوجيا ، الّتي عبّر فكره عنها في طور حياته الفكريّة الأولى ، كانت ماديّة على النّمط الأوروبّي المعاصر . إذ اعتقد أنّ معاول الغرب الماديّة الّتي أنشأت الحضارة ، هي نفسها المعاول الّتي سوف تبني النّهضة الشّرقيّة . ولكنّه ما لبث أن اصطدم بفشل ذريع ، فبدأ ينسحب إلى خنادق الفلسفة الماديّة الدّفاعيّة ، الأكثر عمقاً في التّاريخ ، فارتدّ إلى ماديّة قريبة من ماديّة القرن السّابع عشر في إنجلترا . ولمّا لم يجد منها نفعاً كبيراً ، ارتدّ إلى «عالم المُثل» طلباً للعون ، فكان ملاذه الأخير على ما يبدو . لذلك ، كان لا عقلانيّاً في تبرير حاجته إلى التّراث ، وفي تفسيره وتأويله بما يناسب طموحاته وأغراضه .

وجد العقاد الحل في الإسلام في النّهاية . لجأ إلى حلول نظريّة مثاليّة إلى حد ما ، هروباً من الواقع الّذي لم يعد يعرف كيف يتعامل معه !

إنّ الفلسفة الماديّة الّتي استخدمها العقّاد في البداية أثبتت أنّها كانت أكثر ماديّة ممّا يلزم لقيام النّهضة ، فسارع إلى التّنازل عنها إلى ماديّة قريبة من ماديّة القرن السّابع عشر في إنجلترا . وقد لاحظنا أنّ المرحلتين الثّانية والثّالثة من مراحل تطوّر فكره اتّسمتا بسمات جعلتنا نقارنها بالفلسفة الماديّة الميكانيكيّة الّتي سادت في عصر الثّورة العلميّة الكبرى في إنجلترا في القرن السّابع عشر ، ونشبّهها بها ، وإن وجدنا أنّ عقلانيّة القرن السّابع عشر كانت أكثر نضوجاً وتوافقاً مع نفسها (Consistent) مقارنة بعقلانيّة الفكر العربي ، لأنّها كانت مشروعاً أصيلاً .

خلاصة القول إنّ المرحلة الفكرية الأولى للعقّاد عبّرت عن ماديّة وعلمانيّة صارمة ، فضلاً عن نزعات إلحاديّة واضحة ، ولفتنا طمس العقّاد لبعض إنتاجه المادّي والإلحادي ، والّذي نعتقد أنّه يستحق الدّراسة في المستقبل .

ولكنّ ماديّة القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر لم تُجدِ نفعاً في المراحل

الفكريّة اللاحقة ، ولم تتفاعل مع أحوال مصر آنذاك ، كما لم تتقبّلها الإشكاليّة الفكريّة بعامّة ، فانكشف وجود شرخ كبير بين الفكر والواقع . لذا ، وجدنا الفكر العربي قد بدأ يتراجع إلى فكر مادّي ميكانيكي أكثر بساطة . أي إلى فكر مادي قريب من الفلسفة المادّيّة الميكانيكيّة التي سادت في إنجلترا في القرن السّابع عشر .

أمّا المرحلة الفكريّة الأخيرة ، فقد اتّسمت بشطط لاعقلاني أبعد ما يكون عن أي فلسفة سادت في إنجلترا في القرن السّابع عشر ، سمتها العامّة كانت مرتبطة بالبنية الاجتماعيّة والسّياسيّة لدول الأطراف . لذا ، فإن تأثّر فكر عبّاس محمود العقّاد ، بالثّورة العلميّة الكبرى ومنطوياتها الفلسفيّة ، كان على أشدّه حوالى الفترة الواقعة ما بين (1930-1945) ، ثم بدأ يتراجع في المرحلة الفكريّة الأخيرة . ولكنْ ، هل بلغ فكر العقّاد مستوى الفكر العلمي الّذي اتّسم به فكر فلاسفة إنجلترا في القرن السّابع عشر ، والّذي جاء تعبيراً عن ثورة علميّة كبرى مشروعها العالم الأرضي بأسره ؟

كان رأس المال الأوروبّي يحطّم قلاع الإقطاع ، ويفتح أسواقاً له في داخل القارة الأوروبّيّة وفي خارجها . كما كان يشق طريقه بقسوة لا مثيل لها في القارّة الأميركيّة . وكانت هناك حاجة ماسّة لبلوغ علم يقيني يمهّد للسّيطرة على الطّبيعة . وقد أعطت الاختراعات العلميّة والاكتشافات المتنوّعة السّلاح اللازم لهذه السّيطرة ، الّتي لم تكن تقف عند حدود «السّيطرة على الطّبيعة» بالمفهوم الفيزيائي ، بل امتدّت لتسيطر على الدّول ، وعلى الإنسان «البربري» الواقع خارج العالم الأوروبّي المسيحي . وأيضاً ، امتدّت لتسيطر على المواد الخام والقوى العاملة في الدّول الطّرفيّة . فقد أعطت الكنيسة مشروعيّة لاستعباد شعوب أميركا الأصليّين بحجّة أنّهم برابرة ، فيما أكسب الفلاسفة فكرة السّيطرة على الطّبيعة مشروعيّة من الإنجيل . كما سعوا إلى إفساح المجال أمام العلم ، كي يعمل في مأمن عن النّفوذ الدّيني وسطوته . لذلك ، كانت مسألة تحييد الدّين مسألة مهمّة . وقد ساعدت التّركيبة الاجتماعيّة – السّياسيّة في

إنجلترا آنذاك كي يصبح ذلك ممكناً .

لقد تطلّب هذا المشروع الرّأسمالي المهم أن يقوم البحث العلمي على الاختبار والتّجربة . هكذا فعل جاليليو ونيوتن وغيرهما . وقد نجحوا في تجاربهم لأنّهم هدموا فيزياء أرسطو أوّلاً ، واعتمدوا على ما استنتجه العقل من التّجربة . لذا ، كان ضرورياً أن ترتبط العقلانيّة الأوروبّيّة بهدم الأوهام ، بحيث تكون ملاحظاتنا خالية من الأوهام المسبقة . كان هذا مغزى الاختبار الاستقرائي البيكوني وجوهره .

تنبّه العقّاد إلى النّقطة الأخيرة ، فكان عقلانيّاً في البداية ، واستمر في منهجه العقلاني لغاية نهاية الحرب العالميّة الثّانية ، وذلك عندما انكشفت له مخاطر العقلانيّة الأوروبّيّة ، وظهر الدّمار الّذي أحدثته علومها ، فهمّ ينفض الغبار عن كتب التّراث بحثاً عن البديل .

أقام فرانسيس بيكون مشروعاً بحثيّاً كبيراً ، فاشتغل في صهر المعادن ، وحاول صناعة الفولاذ من الحديد الخام وحجر الصّوان . فقد استلزمت النّهضة اختراع أدوات لحماية اندياحها عبر المحيط العالمي وتعزيزه . وقد عرفنا كيف درس العقّاد العلوم الزّراعيّة . لم يدرس علوم الطّبيعة لأنّه كان يبحث عن الله في الطّبيعة ، إنّما لأنّه ظن أنّ اشتغاله بالعلوم ، على هيئة الأنموذج الإنجليزي ، من متطلّبات النّهضة ، ومن مسؤوليّة مفكّريها . لذلك ، اختار العلوم الّتي كان في حاجة ماسّة إليها .

كما استلزمت النّهضة إقامة مراكز للبحث العلمي . فقامت في تلك الفترة الجمعيّة الملكيّة للعلوم في لندن ، كما سعى فرانسيس بيكون إلى تحديث السّياسة التّعليميّة . وقد بارك الملك والكنيسة ، ومؤسّسات الدّولة كافّة ، هذا المشروع الكبير الّذي ساندت فيه الفلسفة العلوم ، وارتبطت الصّناعة بالتّجارة ، فأخذ يزوّد كل منهما الآخر باحتياجاته . كما آزرته صغار النّبالة وبرجوازيّة المدن الّذين شكّلوا أغلبيّة أعضاء مجلس النّواب في البرلمان الإنجليزي آنذاك ؛ تلك الأغلبيّة الّتي ساندها فرانسيس بيكون ودافع عنها ،

واختلف مع الملك بسببها .

شعر بيكون بعظمة هذا المشروع ، فشرع يُحضّر له بمشروعه الموسوعي الموازي . فقد بدأ بكتابة مقالات شهريّة حول موضوعات شتّى ، تحضيراً لإنجاز موسوعة متكاملة . ولكنّه أدرك فيما بعد أنّ هذا المشروع أكبر من قدراته بكثير . أمّا العقّاد الذي كتب بغزارة نادرة وجد في النهاية كميات لا تنضب في التراث فنهل منها .

خلاصة القول إنّ العلاقة بين الثّورة العلميّة الكبرى والفلسفة الإنجليزيّة في القرن السّابع عشر كانت علاقة تقوم على ارتباط عضوي جدلي ، إذ أذكى كل واحد الآخر بأدواته الّتي لم تكف عن التّطور والنّمو . فذاك جون لوك يعمّم اكتشافات نيوتن العلميّة ويكسبها الشّرعيّة الفلسفيّة المطلوبة ، وهذا هوبز يطبّق قانون القصور الذّاتي الّذي اكتشفه نيوتن على المجتمع والإنسان .

حاول مفكّروا النّهضة الاستشهاد بنظريّات علميّة لتسويغ أرائهم . وقد استخدم العقّاد ، مثلاً ، مفاهيم نيوتونيّة عن الأثير فيها الكثير من الرّوح الما قبل العلميّة ، علماً بأنّه كان يعلم أنّ النّظريات العلميّة الأحدث الّتي ظهرت في مطلع القرن العشرين قد هدمتها . وقد اتّضح لنا أنّ الوعي الجماهيري كان يتقبّل هذا الأسلوب من الحجج . وهذا دليل جديد أنّ الوعي العام كان ما قبل علمي ، وهي مسألة مرتبطة بالتّحرر والاستقلال ، من وجهة نظرنا .

هيّأت الفلسفة للعلم إزالة الأوهام وخلق فكر علمي منهجي قادر على سبر أغوار الطّبيعة باستقلاليّة نادرة لم يشهد لها التّاريخ مثيلاً ، إلا عند فلاسفة أيونيا . لذلك ، قام الفلاسفة الإنجليز بإحياء التّراث المادّي الأيوني وغيره ، فسمحوا للعلم بأن يشيّد صرحه العظيم على ذرّات مادّيّة لا متناهيّة وغير فانية .

بالمقابل ، قام الفكر العربي المعاصر بإحياء التّراث المادّي والنّشوئي والإلحادي في التّاريخ العربي الإسلامي والعالمي ، وذلك لتحقيق هدف تحرير العقل العربي من الأوهام . كذلك ، سعى إلى دراسة تطبيقات الفكر المادّي على العلوم الاجتماعيّة ، كما طالب بتحديث النّظام التّعليمي ، وشرع في

التّرجمات والتّلخيص ، وفي نقل العلوم والمعارف إلى درجة بلغت حدّ المطالبة بترجمة الموسوعة البريطانيّة ، على نحو ضاهى في طموحه مشروع النّهضة الأوروبّي . وقد كانت جهوده تواجه صعوبات عظيمة ، نتيجة ابتعاد الفكر النّظري عن الواقع ، ونتيجة عدم وجود التّحالفات الطّبقيّة المطلوبة ، وغيرها .

لقد لاحظنا تشابهاً عظيماً بين فكر عبّاس محمود العقّاد ، وفلسفة إنجلترا في القرن السّابع عشر . أدرك العقّاد أهمّيّة إحياء التّراث المادّي ، فقام بذلك في المرحلة الفكريّة المبكّرة ، ونادى بلغة علميّة مختصرة ، ودقيقة ، في مرحلة ما أيضاً ، وذلك كما كان قد فعل فرانسيس بيكون من قبل . ولكنّ اختلافاً جوهريّاً بين المنهجين قد تمّ رصده ، بالرّغم من التّشابه الكبير بين العصرين ، العربي المصري في النّصف الأوّل من القرن العشرين ، والإنجليزي في القرن السّابع عشر ، إذ اكتشفنا أنّ المنهجيّة العلميّة الّتي بدأت تشق طريقها في إنجلترا ، وفي أوروبّا الغربيّة أيضاً ، لم تكن موجودة في الفكر العربي الّذي درسناه ، وبخاصّة في مسألة إطلاق الفرضيّات والتّحقق منها تجريبيّاً . باستثناء بعض المحاولات في إنتاج المرحلة الفكريّة المبكّرة .

قام العقّاد بتفسير الدّين تفسيراً موضوعيّاً في مرحلة فكرية مبكرة ، كما قام بالفصل بين العلم والدّين ، وبين الدّين والدّولة في مرحلة ما أيضاً . لم يترك شيئاً من آليّات المشروع الإنجليزي الأوروبّي الّتي درسناها في هذا البحث إلا وتعامل معها بالأسلوب عينه ، باستثناء بعض التّعديلات أحياناً .

وقد تجلّى هذا التّأثّر في أحسن صورة في مسألة نظام الحكم ، إذ وجدنا العقّاد يضرب لنا مثل الثّورة الإنجليزيّة ، ويطلعنا على أخبار قائد الثّورة كرومويل ، ويعرّفنا إلى شاعر الثّورة ملتون . وقد أثبتنا في هذا الكتاب كيف أنّه كان شديد التّأثّر بها إلى درجة أنّه ربّما رأى نفسه شاعر ثورة 1919 الّتي زعمها سعد زغلول (ويقابل زغلول في الثّورة الإنجليزيّة كرومويل) .

لقد كانت التّجربة الإنجليزيّة في القرن السّابع عشر ، على أصعدة العلم والفلسفة والسّياسة ، هاجساً للمفكّرين العرب ، ومثالاً أكثر موضوعيّة من مثال

الثّورة الفرنسيّة، وشعاراتها الطّنّانة الّتي استولت على قلوب النّاس، فحلموا بها ودعوا إليها. لقد أحدثت الثّورة الفرنسيّة قطيعة مع الدّين، ولكنّ التّجربة السّياسيّة الإنجليزية توصّلت إلى تسوية معه، لذلك، كانت التّجربة الإنجليزية أكثر واقعيّة مقارنة بالفكرالعربي.

ثم هناك تجارب البرلمان والملك والدّستور، والصّراعات الّتي كانت تقوم بينها، وهي تجارب مماثلة لواقع مصر في النّصف الأوّل من القرن العشرين. فقد أدرك المفكّرون العرب أنّ سواد الشّعب الّذي بدأ يعي نفسه، وبدأ يفرز مفكّريه ومثقّفيه وسياسيّيه، بحاجة إلى دستور يصون حقوقه وممتلكاته وحرّيّته. لذلك، لم يتنازل العقّاد عن الدّستور، ونادى نداء جون لوك الدّاعي إلى إسقاط الملك إذا تجاوز مسؤوليّاته.

كان تطوّر الفلسفة الإنجليزيّة منسجماً مع تطوّر الطّبقات الجديدة الصّاعدة. فعندما صاغ توماس هوبز كتابه «الليفايثان» على هيئة وشكل الدّولة العقلانيّة الّتي طمح إلى تحقيقها، قدّم تنازلات لصالح الملكيّة، إذ سمح بتجاوز الدّولة حماية المُلكيّة، واكتفى بضمانها حياة الإنسان وحرّيّته. فقد اعتبر أنّ أملاك الشّعب قد يحتاجها الملك في يوم من الأيّام لضمان أمن رعيّته. أمّا جون لوك الّذي كتب بعد الثّورة، فقدقيّد الملكيّة بالدّستور، وسحب من الملك ذلك الحق.

كانت حال مصر شبيهة بحال إنجلترا خلال ثورة كرومويل وبعدها، الأمر الّذي جعل العقّاد في مرحلته الأخيرة، عندما حدّثنا عن مشروعه الإسلامي، يضع «الإمام»، الّذي يقابل الملك الإنجليزي في اعتقادنا، مقيّداً برغبة الجماعة وأمر الله.

إنّ الظّروف الموضوعيّة وتطوّرها المطّرد في إنجلترا في القرن السّابع عشر أدّى إلى تطوّر الفكر تلبية لاحتياجاتها، وبتأثير متبادل، فكانت ثقافة منتجة للعلم. أمّا في حال الفكر العربي المعاصر، فقد سعى الفكر إلى تطبيق أنموذج جاهز على واقع مختلف إلى حد بعيد، وذلك بفعل تفتيت المركز الرّأسماليّة

للعلاقات الطّبيعيّة بين قطاعات الدّولة المختلفة (زراعة ، صناعة ، خدمات . . . إلخ) ، فغدت علاقات لا تقوم لخدمة بعضها البعض ، إنّما قد تمّت قولبتها لخدمة المصالح الرّأسماليّة المرتبطة بالاستعمار ، وبرأس المال المركزي بالدّرجة الأولى .

وقد رأينا ماذا فعل الإنجليز في مصر ، وكيف تم تحويلها إلى مزرعة كبيرة لزراعة القطن لصالح مصانع الغزل والنّسيج الإنجليزيّة . فكانت ثقافة معجبة بالعلم مفتونة به .

جملة القول إنّ الفكر العربي المعاصر الّذي درسناه عبّر بكل صدق عن تفاعله مع الواقع الموضوعي الّذي أفرزته البيئة الخاصّة والعامّة ، في ظل ارتباطها بالهيمنة العالميّة لرأس المال ، وفي ظل الأنموذج النّهضوي الغربي الّذي كان حاضراً لدى العقّاد .

كما أثبتنا أنّ التّغيّرات في المواقف الفكريّة حول المسائل المطروحة يمكن تفسيرها موضوعيّاً ، فكانت نتيجة اصطدام الفكر النّظري بالواقع نتيجة تغيّر الظّروف الموضوعيّة ، المحلّيّة والعالميّة . وأثبتنا أيضاً أنّ الفكر العربي المعاصر لم يستطعْ أن يُنجب فكراً أصيلاً ليناسب هذه التّغيّرات ، لذلك تكيّف معه إلى حد أدّى إلى إبرام تسويات معه في مرحلة ما .

ولكنّ فشل محاولات النّهضة المستمرّة ، منذ مطلع القرن التّاسع عشر ، انتهى إلى إبداع عبّاس محمود العقّاد حلولاً مثاليّة بديلة ، جاءت في نهاية حياته الفكريّة على النّقيض من المشروع المادّي الّذي بدأ منه في مطلع القرن العشرين . فإلى ماذا يقودنا هذا الاستنتاج ؟

بالرّغم من محاولات الفكر العربي الإبداعيّة ، فإنّه لم يتمكّن من استخدام المنهج العلمي في تحليل الظّواهر الطّبيعيّة والاجتماعيّة استخداماً سليماً ، فلجأ إلى تسويات مع الواقع ، وإلى محاولات توفيقيّة . وهذا مؤشّر على أنّ أدوات النّهضة القادمة ينبغي أن تكون أكثر أصالة ، وأن تبتعد عن التّوفيق وعن إبرام التّسويات ، وأن تنخرط في مشروع فكري أصيل . فكيف ينبغي أن

ندرس واقعنا المعاصر؟

إنّ الاعتراف بواقعنا هو نقطة الانطلاق ، إذ ينبغي أن نرصد مشكلاته كافّة ، من دون أن نهمل شيئاً . فالفصل بين العلم والدّين شيء ، وهدم الدّين شيء آخر . إذ ينبغي أن نتعلّم من التّجربة الإنجليزية في إنجلترا في القرن السّابع عشر كيف تم هذا الفصل لصالح انطلاقة الفكر وتحرّره . وفي الوقت نفسه ، ينبغي ألا نسقط في فخ النّسخ عن التّجارب الأوروبّيّة ، الّذي سقط فيه الفكر العربي المعاصر ، بل أن نوظّف المعارف العالميّة كافّة في تحليل الظّواهر وإطلاق الفرْضيّات واختبارها ، ثم تعديلها وإعادة اختبارها بصورة مستمرّة .

لقد أطلعتنا الدراسة على أنّ إطلاق الشّعارات لا يجدي نفعاً إذا لم تكن نابعة من صحيح حاجة المجتمع .كما أطلعتنا على أنّ المناداة بالعلمانيّة ، على صيغة المثال الأوروبّي الجاهز ، لا تقل مثاليّة عن رفع شعار «الإسلام هو الحل» ، فقد جاءَت هذه الشّعارات من فوق ، ولم يُكتب لها النّجاح . وقد عبّرت في حقيقة الأمر عن فشل المحاولات النّهضويّة المعاصرة . لذا ، ينبغي إقامة توازن بين علاقة الفكر مع الواقع بحيث تقوم على فهم جدلي لهذه العلاقة يتجاوز فهمها على نحو بسيط ومباشر .

ولكن ، هل هذا التطبيق ممكن في ظل ارتباط الأطراف بنيوياً بالمراكز الرّأسماليّة المتقدّمة ؟

إنّ العولمة المعاصرة تسعى إلى عولمة الثّقافة والفكر ، ولكنّها ما زالت تقيم الحدود السّياسيّة ، وتتحكّم برؤوس الأموال وبالقروض ، وبحركة الأيدي العاملة ، وبنحو ذلك . وهذه المساعي لعولمة الثقافة من شأنها أن تُغيّب علاقة التّبعيّة ، وأن تلهب مشاعر المثقّفين وتقنعهم أنّ طموح «اللحاق» بالمراكز الرّأسماليّة ، مازال أملاً ممكن التّحقق! فكيف السّبيل إلى مجابهة ذلك ، وقد سقط الكثيرون منّا في هذا الفخ ؟

بالرّغم من أنّ فكرة التّنمية المتمحورة حول الذّات لم يعد لها معنى في

عالمنا المعاصر ، فإنّه يبدو لنا أنّ مشروع «فك الارتباط» بصورة قسريّة مع المراكز الرّأسماليّة المركزيّة لن يكون في مصلحة الأطراف ، في ظل عالم أحادي الهيمنة ، وفي ظل تحالفات ربما تكون غير مجدية بين الأطراف المهمّشة . فهل هي نهاية التّاريخ ؟

لا نعتقد أنّ للتّاريخ نهاية ، فلا بدّ من حدوث تحوّلات في أنماط الإنتاج على صعيد عالمي ، وذلك بحكم آليّة عمل الرّأسماليّة وخلقها وسائل ربحيّة جديدة ، كي تحافظ على بقائها وحيويّتها . هذه التّغيّرات من شأنها أن تفسح المجال أمام علاقات من نوع جديد نتوقّع لها أن تقوم وتنمو ، ربما على هيئة تكتلات إقليمية أو تحالفات تتجاوز الإقليم ، فتسمح بهامش أكبر لدول الأطراف كي تنخرط في النّظام العالمي الجديد على أسس أكثر إنسانيّة .

لقد تشبّعنا من التجربة الأوروبية الغربية ، ويبدو أننا لم نتحرر من عقدة «الأنموذج النهضوي الغربي» ، ولم نتحرر من عقدة استحضار التراث كذلك . هناك تجارب لم ينفتح الشرق العربي عليها بما فيه الكفاية ، كتجارب حركات التحرر الوطني في أميركا الجنوبية وتجارب الشرق الأدنى والأقصى ، والعجيب أن تكنولوجيا المعلومات يتم تسخيرها لاستيراد أدق السلع وأكثرها غرابة ، من خلال الإنترنت ، فيما لا يتم توظيفها لاستيراد الثقافات والتجارب الوطنية العالمية!

تُوحّد الرأسمالية العالمية السوق العالمي ولكنها تفرّق الأمم والشعوب . فعلى عاتق مَنْ تقع مسؤولية التوحّد؟

انتهى الكتاب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر والمراجع العربيّة والمترجمة

1- أمين (سمير) ، **سيرة ذاتيّة فكريّة** ، ط 1 ، بيروت : دار الآداب ، 1993 .

2- أمين (سمير) ، **الاضطّراب الكبير** ؛ ترجمة عصام الخفاجي وأديب نعمة وغيره ، ط 1 ، بيروت : دار الفارابي ، 1991 .

3- بدوي (عبد الرحمن) ، **موسوعة الفلسفة** ، ط 1 ، بيروت : المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر ، 1984 ، جزءان .

4- البستاني (بطرس) ، **أدباء العرب** : في الأعصر العبّاسيّة ، لاط (طبعة منقّحة ومشروحة ومفهرسة) ، بيروت : دار مارون عبّود 1979 , 4 أجزاء .

5- بليخانوف (بيلتوف) ، **في تطوّرالنّظرة الواحديّة إلى التّاريخ** ، لاط . ، موسكو : دار التّقدّم ، 1981 .

6- بورا (س) ، **التّجربة اليونانيّة** ؛ ترجمة أحمد السّيّد ، لاط . ، القاهرة : الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ، 1989 .

7- الحفني (عبد المنعم) ، **الموسوعة الفلسفيّة** ، ط1 ، بيروت - القاهرة : دار ابن زيدون - مكتبة مدبولي ، لات .

8- ذياب (عبد الحي) ، **عبّاس العقّاد ناقداً** ؛ قدّم له محمد غنيمي هلال ، لا ط . ، القاهرة : دار الشّعب ، لا ت ، رسالة ماجستير : اللغة العربيّة وآدابها : جامعة القاهرة : 19-6-1964 .

9- الرّافعي (مصطفى صادق) ، **على السَّفُّودِ** ، ط 1 ، القاهرة : دارالعصور ، 1930 .

10- السّكوت (حمدي) ، **أعلام الأدب المعاصر في مصر** : عبّاس محمود العقّاد ، ط 1, بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1983 ، المجلد الأوّل ،ج 5 .

11- سليمان (سهيل) ، **تطوّر الثّقافة العلميّة في لبنان ومصر** ، ط1 ، بيروت : المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع ، 1987 .

12- شحرور(محمّد) ، **الكتاب والقرآن** ، ط 1 ، مصر- دمشق : دار سينا- دار

الأهالي ، 1992 .
13- شرابي(هشام) ، **المثقّفون العرب والغرب** ، ط4 ، بيروت : دار النّهار للنّشر ، 1991 .
14- الطّناحي (طاهر) «**الكتاب والكاتب**» ، ص 5-19 ، في أنا / عبّاس محمود العقّاد ، لا ط . ، صيدا- بيروت : المكتبة العصريّة ، لات
15- عبده (محمّد) ، **الإسلام والنّصرانيّة** : مع العلم والمدنيّة ، ط3 ، بيروت : دار الحداثة ، 1988 .
16- العقّاد (عامر) ، **العقّاد** : معاركه في السّياسة والأدب ، لا ط . ، القاهرة : دار الشّعب ، لا ت .
17- العقّاد (عامر) ، **معارك العقّاد الأدبيّة** ، لا ط . ، بيروت- صيدا : المكتبة العصريّة ، 1971 .
18- العقّاد (عبّاس محمود) ، **إبليس** ، لا ط . ، صيدا : المطبعة العصريّة ، 1958 .
19- العقّاد (عبّاس محمود) ، **أثر العرب في الحضارة الأوروبّيّة** ، لا ط . ، مصر : دار المعارف ، لا ت .
20- العقّاد (عبّاس محمود) ، **أشباح الأصيل** ، لا ط . ، بيروت : دار العودة ، 1981 .
21- العقّاد (عبّاس محمود) ، **أنا** ؛ قدّم له طاهر الطّناحي ، لا ط . ، صيدا- بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .
22- العقّاد (عبّاس محمود) ، **الإنسان في القرآن الكريم** ، لا ط . ، (القاهرة) دار الهلال ، 1971
23- العقّاد (عبّاس محمود) ، **التّعريف بشكسبير** ، لا ط . ، بيروت : دار الكتاب العربي ، 1969 .
24- العقّاد (عبّاس محمود) ، **التّفكير فريضة إسلاميّة** ، ط2 ، بيروت : دار الكتاب العربي 1969 .

25- العقّاد (عبّاس محمود) ، **الثّقافة العربيّة أسبق من ثقافة اليونان والعبريّين** ، (ط1) ، القاهرة : دار القلم- مكتبة النّهضة المصريّة ، 1960
26- العقّاد (عبّاس محمود) ، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه** ، لاط . ، صيدا - بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .
27- العقّاد (عبّاس محمود) ، **حياة قلم** ؛ تقديم طاهر الطّناحي ، لا ط . ، صيدا - بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .
28- العقّاد (عبّاس محمود) ، **خلاصة اليوميّة والشّذور** ؛ قدّم له محمود أحمد العقّاد ، ط1 ، القاهرة : دار النّصر للطّباعة ، 1968 .
29- العقّاد (عبّاس محمود) ، **دراسات في المذاهب الأدبيّة والاجتماعيّة** ؛ قدّم له عامر العقّاد ، لاط . ، بيروت ، صيدا : المطبعة العصريّة ، لات .
30- العقّاد (عبّاس محمود) ، **الدّيمقراطيّة في الإسلام** ، لا ط . ، صيدا - بيروت : المكتبة العصريّة ،لا ت .
31- العقّاد (عبّاس محمود) ، **دين فن فلسفة** ، ط1 ، بيروت : لا دار نشر ، 1973
32- العقّاد (عبّاس محمود) ، **رجال عرفتهم** ، لا ط . ، القاهرة : نهضة مصر ، لا ت .
33- العقّاد (عبّاس محمود) ، **ردود وحدود** ؛ تحرير الحسّاني حسن عبدالله ، لا ط . ، صيدا - بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .
34- العقّاد (عبّاس محمود) ، **ساعات بين الكتب** ، لا ط . ، القاهرة : مطبعة المقتطف والمقطّم ، 1939 ، ج 1 .
35- العقّاد (عبّاس محمود) ، **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي** ، لاط . ، بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .
36- العقّاد (عبّاس محمود) ، **الشّيوعيّة والإنسانيّة في شريعة الإسلام** ، ط2 ، بيروت : دار الكتاب العربي ، 1963 .
37- العقّاد (عبّاس محمود) ، **عائشة** : الصّدّيقة بنت الصّدّيق ، لاط . ،

صيدا- بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .

38- العقّاد (عبّاس محمود) ، **عالم السّدود والقيود** ، ط1 ، القاهرة : مكتبة النّهضة المصريّة ، 1973 .

39- العقّاد (عبّاس محمود) ، **عبقريّة محمّد** ، لا ط . ، القاهرة : دار نهضة مصر ، لا ت .

40- العقّاد (عبّاس محمود) ، **عقائد المفكّرين في القرن العشرين** ، لا ط . ، القاهرة : مكتبة غريب ، 1984

41- العقّاد (عبّاس محمود) ، **عيد القلم** ؛ تحرير الحسّاني حسن عبد الله ، لا ط . ، صيدا- بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .

42- العقّاد (عبّاس محمود) ، **فرانسيس باكون** : مجرّب العلم والحياة ، لا ط . ، بيروت- صيدا : المكتبة العصريّة ، لا ت .

43- العقّاد (عبّاس محمود) ، **الفصول** ؛ قدّم له منيف لطفي ، ط3 ، صيدا- بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .

44- العقّاد (عبّاس محمود) ، **فلاسفة الحكم في العصر الحديث** ، لاط . ، صيدا- بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .

45- العقّاد (عبّاس محمود) ، **القرن العشرون** : ما كان وما سيكون ، لا ط . ، بيروت- صيدا : المكتبة العصريّة ، لا ت .

46- العقّاد (عبّاس محمود) ، **قيم ومعايير** ، لا ط . ، بيروت : دار الجيل ، 1974 .

47- العقّاد (عبّاس محمود) ، **الّله** ، ط1 ، القاهرة : دار نهضة مصر ، 1994 .

48- العقّاد (عبّاس محمود) ، **اللغة الشّاعرة** ، لاط . ، صيدا ـ بيروت : المكتبة العصريّة ، لا ت .

49- العقّاد (عبّاس محمود) ، **مجمع الأحياء** ؛ قدّم له محمد فهيم أبوعبيّة ، لا ط . ، صيدا- بيروت : المكتبة العصريّة ، لات .

50- العقّاد (عبّاس محمود) ، **مذهب ذوي العاهات** ، لا ط . ، لا مكان

نشر : دار الطباعة الجديدة ، لا ت . ، ج 2 .

51- العقّاد (عبّاس محمود) ، **مراجعات في الأدب والفنون** ، لا ط . ، بيروت - صيدا : المكتبة العصريّة ، 1983 .

52- العقّاد (عبّاس محمود) ، **مطالعات في الكتب والحياة** ، لا ط . ، بيروت - صيدا : المكتبة العصريّة ، لا ت .

53- العقّاد (عبّاس محمود) ، **هذه الشّجرة** ، ط1 ، القاهرة : دار نهضة مصر ، 1945 .

54- العقّاد (عبّاس محمود) ، **لا شيوعيّة ولا استعمار** ، ط2 ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، 1971 .

55- الغزالي (أبو حامد) ، **المنقذ من الظّلال** ؛ تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عيّاد ، ط1 ، بيروت : دار الأندلس ، 1988

56- كريّم (سامح) ، **العقّاد** : في معاركه الأدبيّة والفكريّة ، ط1 ، بيروت : دار القلم ، 1980 .

57- كريّم (سامح) ، **ماذا يبقي من العقّاد** ، لا ط . ، بيروت : دار القلم ، 1987 .

58- الكيّالي(عبد الكريم) ، وغيره ، **الوافي في تاريخ الأدب** ، لاط . ، عمّان : وزارة التّربية والتّعليم ، 1969 .

59- ليبنتز (ج .ف) ، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني** ، لا ط . ، فاس (المغرب) : دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع ، لا ت .

60- محافظة(علي) ، **الاتّجاهات الفكريّة عند العرب** : في عصر النّهضة : ط5 ، بيروت : الأهليّة للنّشر والتّوزيع ، 1987 .

61- مرّوة (حسين) ، **النّزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة** ، ط4 ، بيروت : دار الفارابي ، 1981 ، جزءان .

62- موسى (سلامة) ، **هؤلاء علّموني** ، ط3 ، القاهرة : دار الجيل للطّباعة ، 1965 .

المصادر والمراجع الأجنبيّة والمترجمة

1- Amin (Samir), ***Eurocentrism***, translated by Russell Moore, 1st Edition, New York: Monthly Review Press , 1988.

2- Baran (Paul) , ***The Political Economy of Growth*** , 2 nd. Edition , NewYork - London : Monthly Review Press , 1968.

3- Burnet, (J.), ***Greek Philosophy,*** No Edition, London: Macmillan & Co, Ltd., 1914. Part I .

4- Bush(Douglas),"Milton, John", p.204-209,in ***Encyclopaedia Britannica,*** 15th Edition, Chicago-London:The University of Chicago,1977,Volume12.

5- Cervantes (M.), ***The Adventures of Don Quixote*** ; Translated by J.M. Cohen and Edited By E.V. Rieu, 5th Edition, Middlesex (U.K) : Penguin books , 1958.

6- Chaucer, ***CANTERBURY TALES : The PROLOGUE;*** Edited with introduction and notes by Alfred W. Polland, 27th.. Edition, London: Macmillan & Co. Ltd, 1962.

7- Dawkins (Richard), ***The Selfish Gene***, 1 st . Edition, London: Oxford University press ,1976 .

8- Dobb (Maurice), ***Studies in the Development of Capitalism,*** [8th. Edition], London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963.

9- Farrington (Benjamin), ***FRANCIS BACON*:** Philosopher of Industrial Science, 2nd. Edition, London: Lawrence and Wishart Ltd., 1951.

10- Farrington (Benjamin), ***The Philosophy of FRANCIS BACON,***

2nd. Edition. U.S.A:Phoenix, 1966.

11- Franklin (Allan)," Principle of Inertia in the Middle Ages", ***American Journal of physics***, 1976. vol. 44, No. 6, p.529 - 545.

12-Guthrie, (W.K.C.). ***In the Beginning***, 1st. Edition London: Nethueu &Co. Ltd., 1957 .

13-Guthrie, (W.K.C.), ***The Greek Philosophers***, 1st. Edition, London: Methuen & Co. Ltd., 1950 .

14-Hall (A.R) & Hall (M.B), ***A Brief History of Science***, 1st Edition, New York: Signet Books, 1964.

15- Hobbes (T.), ***Leviathan*** : Introduced by J. Plamenatz, 9th. Edition, Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd., 1978.

16- Koestler, (A.), ***The Sleep Walkers***, [1st . Edition] , London: Penguin Books, [1994].

17- Locke (J.), ***A letter Concerning Toleration***; Introduction by p. Romanell, 2nd. Edition. New York: The Liberal Arts Press , 1955.

18- Locke, (J.), ***An Essay Concerning Human Understanding***, 34th Edition, London : William Tegg., 1864.

19- Marchadour, (G.),"More,Sir Thomas, p.437-440, in ***Encyclopaedia Britannica***, 15th Edition, Chicago-London: The University of Chicago, 1977, Volume12.

20- Osler (M.). "Physical Sciences", p.384-392, in ***Encyclopaedia Britannica***, 15th Edition Chicago-London: The University of Chicago, 1977, Volume14.

21- Pollard (A.W.). "Introduction" p. I - xxxv, ***Chaucer Canterbury Tales*** : The PROLOGUE Chaucer, 27th Edition , London :

Macmillan & Co. Ltd., 1962.

22- Sagan (Carl), ***COSMOS*** , No Edition, New York: Random House, [1980] .

23-Turner (W.), " Introduction: The English Stage", P. I-LXXXI, in ***King Henry IV*** \ Shakespeare, No Edition, New Delhi : S. Chand &W. Ltd., 1974, part I.

24-Warhaft (S.), ***FRANCIS BACON*** : A selection of his works, 1st Edition, Canada : Macmillan Co. Ltd., 1965.

25-Whyte (L.L.), ***Essay on Atomism*: ** From Democritus to 1960 , 1st Edition, London : Thomas Nelson & Sons Ltd., 1961.

